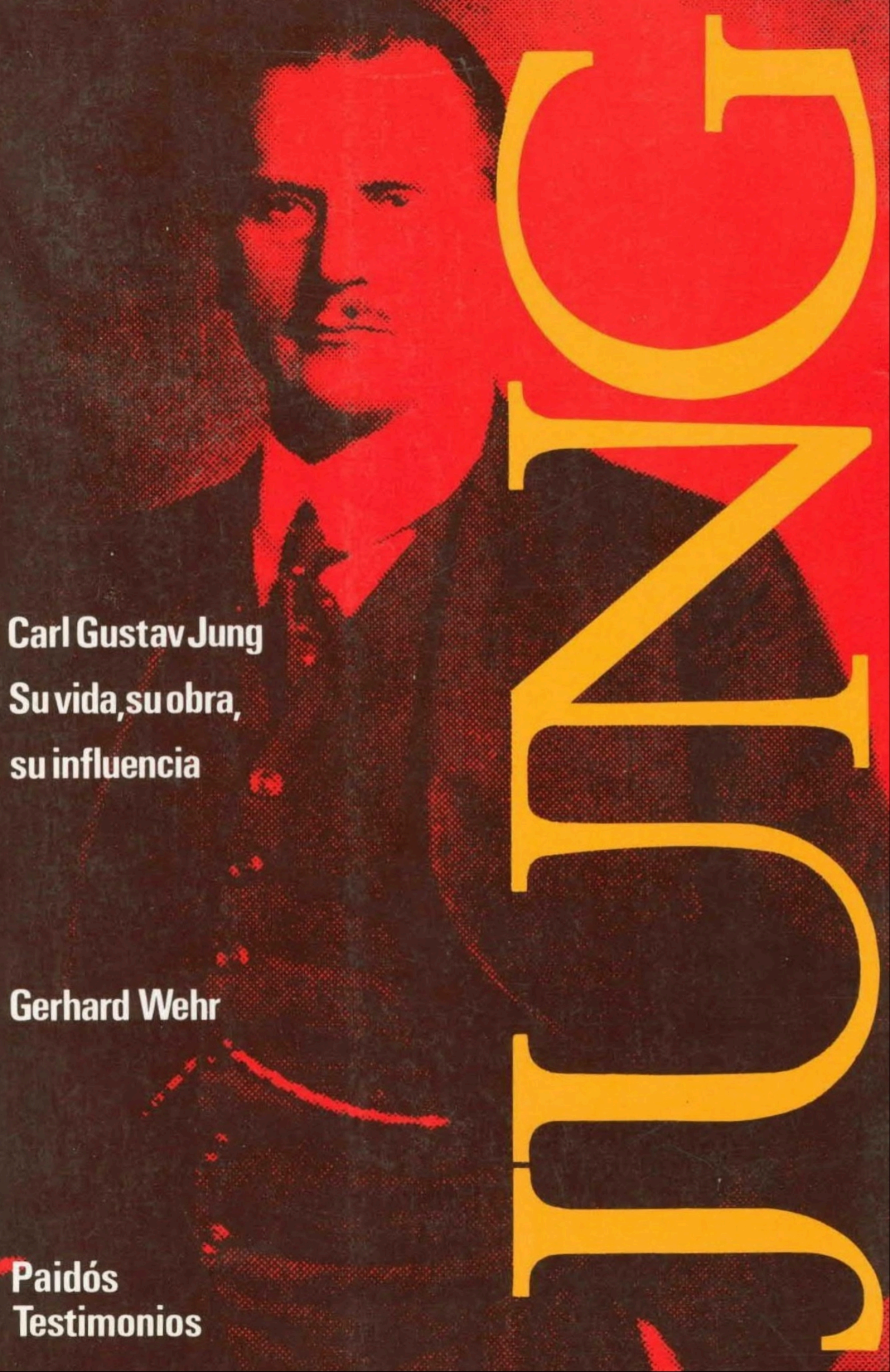
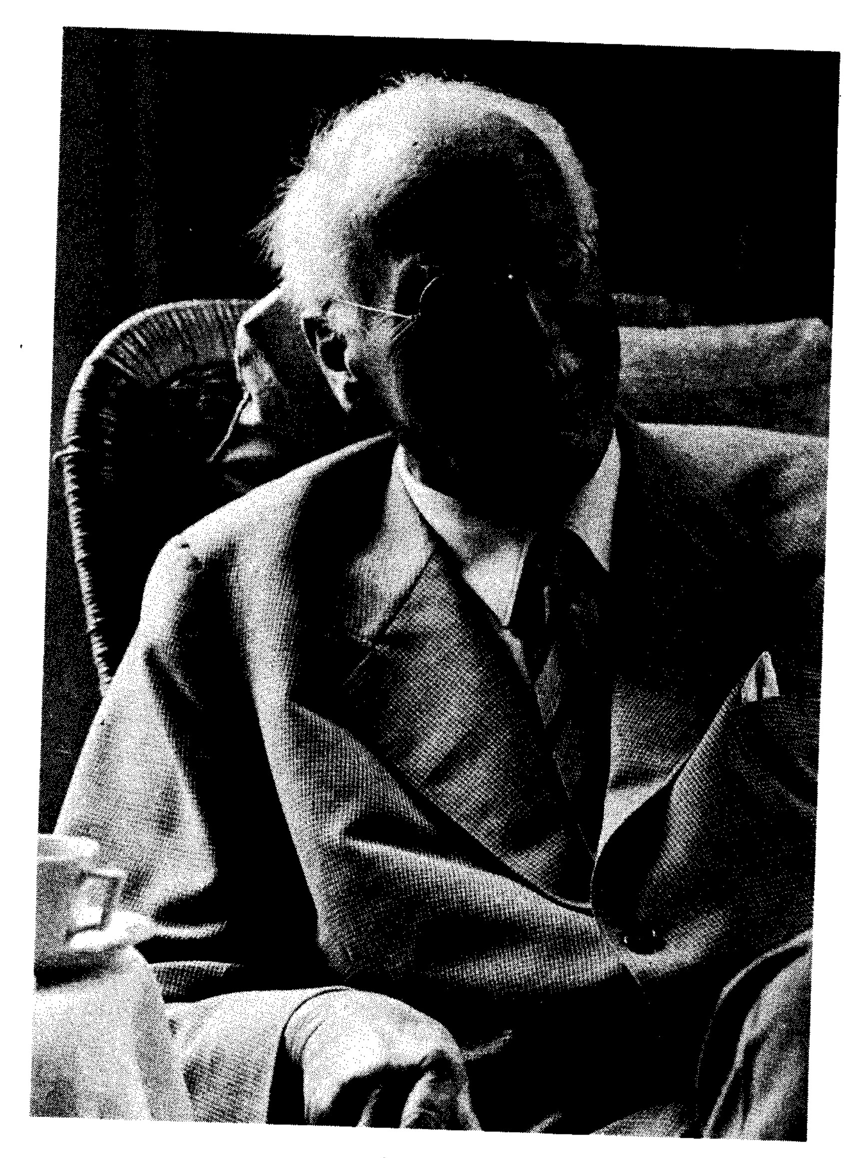

JUNG
Carl Gustav Jung
Su vida, su obra,
su influencia
Gerhard Wehr
Paidós
Testimonios

CARL GUSTAV JUNG

Su vida, su obra, su influencia



C. G. Jung

GERHARD WEHR

CARL GUSTAV JUNG

Su vida, su obra, su influencia


Ediciones Paidós
Barcelona-Buenos Aires-México

Título original: *Carl Gustav Jung. Leben, Werk, Wirkung*
Publicado en alemán por Kösel-Verlag, Munich

Traducción de Alfredo Eduardo Sinnot

Cubierta de Víctor Viano

1.ª edición, 1991

CREATIVE COMMONS

© 1985 by Kösel-Verlag GmbH and Co., Munich
© de todas las ediciones en castellano
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-7509-721-9
Depósito legal: B-38.666/1991

Impreso en Gràfiques 92, S.A.,
c/. Torrassa, 108 - Sant Adrià de Besós (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain



Para Else, Gabriele y Matthias

Lo que a nosotros, los hombres de este mundo, más nos importa, es ir nuevamente en busca de lo perdido. Si nos proponemos hacerlo, ya no tendremos que buscar fuera de nosotros mismos.

Jakob Böhme

No quisiera enseñarle el camino a ningún otro, pues sé que mi camino me fue señalado por alguien que se halla mucho más allá de mí mismo... Sólo intento ser un modesto instrumento, y en modo alguno me siento grande.

C. G. Jung, 1948

Muy interesante es seguir en sus senderos a los grandes espíritus; yo quisiera seguir a cualquiera de ellos, pero sólo hasta donde cada uno de ellos me anime a hacerlo.

Rudolf Steiner

Sumario

«Recorro mi camino y llevo mi carga...»

Lamento que mi biografía, o lo que considero como tal, se diferencie en tantos aspectos de otras biografías. Sin pretender formular juicios de valor, diré que me es enteramente imposible recordar los innumerables avatares de mi vida y atribuirles después gran importancia, hasta el punto de volver a ocuparme de ellos para narrarlos con toda seriedad. Sé que hay personas que ya durante su vida viven su propia biografía y se comportan como personajes de un libro. Para mí la vida fue algo que debía ser vivido, no expresado. Además, mi interés se mantuvo siempre ligado a unas pocas cosas, aunque importantes, de las que yo en todo caso no podía hablar, o a las que debí llevar conmigo durante mucho tiempo hasta que madurasen. Por otra parte, no se me comprendió tan bien como para que sintiese deseos de evocar «conversaciones trascendentes». ¡Que Dios me ayude! ¡Hasta Goethe me pareció un tonto afectado cuando leí sus conversaciones con Eckermann! Soy como soy, es decir, un ingrato biógrafo de mí mismo.[1]

Estas palabras, escritas por C. G. Jung a los ochenta y tres años y dirigidas a un destinatario estadounidense, señalan la dificultad que debe afrontar su biógrafo en razón de la «ingratitud» de Jung –según sus propias palabras– como biógrafo de sí mismo. No mitiga esta dificultad el hecho de que Jung en modo alguno fuese un hombre volcado exclusivamente hacia su propia interioridad, tal como él –sin duda con buenas razones– se caracterizó a sí

mismo. No vivió en completo retraimiento, apartado del mundo, ni temió el trato con los seres humanos. Antes bien, a través del encuentro con hombres de todos los estratos sociales, su vida, rica en acontecimientos tanto internos como externos –como neurólogo y psicoterapeuta, escritor y conferenciante, y, esto no es lo menos importante, como viajero por el mundo–, ganó no sólo en profundidad y en amplitud, sino también en vigor y colorido.

Sea como fuere, quien hubiera conocido a Jung personalmente no necesitaba esperar a leer su autobiografía –*Recuerdos, sueños, pensamientos* [*Erinnerungen, Träume, Gendanken*]– para confirmar la validez de lo que señalaba en aquella carta. Es indudable que en su vida no desempeñaron el papel principal los datos externos y manifestables, sino lo que escapa a la observación superficial y limitada de los hechos más visibles: la experiencia interna, lo intuido, lo que sólo en menor medida puede comunicarse. Es ésa una de las razones por las que, durante toda su vida, Jung se resistió a ser objeto de una presentación biográfica o autobiográfica, y cuando accedió a ella ante la constante insistencia de sus amigos y de sus discípulos, lo hizo con vacilaciones. En este caso, el trabajo de persuasión tuvo éxito, pero, ¿se desveló su misterio?

Quienes hicieron un primer intento fueron los discípulos que deseaban enterarse por boca de su propio maestro de cómo había llegado a conocer y a investigar el inconsciente. La respuesta de Jung fue un seminario dictado en inglés de marzo a julio de 1925 en Zurich, y también extensas partes de su autobiografía, redactada más tarde. La idea de publicar *Recuerdos, sueños, pensamientos* provino del antiguo editor de Leipzig, por aquel entonces domiciliado en Nueva York, Kurt Wolff, quien la propuso en 1956, con ocasión de las Jornadas Eranos que se celebraban en Ascona, de las cuales Jung había sido uno de sus iniciadores y colaborador durante muchos años. Aniela Jaffé, colaboradora personal de Jung, se hizo cargo finalmente de la redacción y de la composición de la obra, fuente indispensable para quien desee conocer la intimidad de la psicología analítica.[2]

Pedir a Jung que hablara de su vida personal fue ya un problema mientras se tomaban las notas de sus memorias. Dice Aniela Jaffé al respecto: «En vano le preguntaba a Jung con frecuencia acerca de las cosas externas: sólo la esencia espiritual de lo vivido le resultaba inolvidable y digna del esfuerzo de narrarla».[3]

De la misma fecha en que comienza a dictar su autobiografía –quizá con el deseo de aclarar su decisión de escribirla– es una carta que envió a su antiguo compañero de estudios, Gustav Steiner, donde le confiesa su «imposibilidad de describirse a sí mismo», pues la objetividad con que pretende hacerlo –aunque inalcanzable– es puesta constantemente en tela de juicio por los engaños y las mentiras interesadas de que uno se hace objeto a sí mismo. En su correspondencia habla de un hecho que para él era determinante, y por eso fatal, el de que en su vida:

> todo lo externo es accidental, y sólo lo interno es sustancial y decisivo. Por eso todos los recuerdos referentes a hechos externos se han vuelto borrosos, y acaso las vivencias «externas» nunca fueron enteramente lo real, o lo fueron sólo en la medida en que coincidían con fases del desarrollo interno...[4]

Pero, ¿cómo puede ocurrir que el recuerdo de «manifestaciones externas» desaparezca hasta tal grado? El propio Jung sospecha que ello se debe a que sin duda «jamás estuvo realmente metido en ellas», aun cuando, sin duda, vivió «con todas sus fuerzas» los acontecimientos de su vida. En este punto podría Jung remitir a su psicología, en especial a su teoría de los tipos psicológicos, según la cual esa disposición de la psique que señala Jung acerca de las manifestaciones externas recibe el nombre de «introversión», y hace que el introvertido, a diferencia del extravertido, concentre su interés esencialmente en los procesos y en los contenidos del alma. A partir de ahí, Jung llega finalmente a utilizar valores distintos para evaluar los hechos, padecimientos y creaciones que sucedieron durante el curso de su vida. Por eso, tanto el biógrafo como el lector, para internarse en el enigmático mundo de C. G. Jung, necesitan conocer cuál de los dos tipos de disposición (prescindiendo por el momento de otras circunstancias tipológicas) es importante para ellos.

Y, en realidad, adentrarse en la vida de C. G. Jung supone conocer no sólo el murmullo individual, personal o inconsciente, que Sigmund Freud fue el primero en descubrirnos. En Jung predomina, más que en ningún otro psicólogo de su época, lo supraindividual. El aspecto transpersonal[5] desempeña un papel determinante, no sólo como un impulso de base biológica e instintiva, sino como «arquetipo» y, por lo tanto, como una energía al mismo tiempo corporal, psicológica y espiritual que

trasciende al hombre, porque lo introduce en un proceso de maduración que perdura a lo largo de toda la vida. Este proceso es el logro de la «individuación», el camino que conduce a la realización plena del ser humano, tema central de la psicología junguiana.

Se ingresa de ese modo en un nuevo ámbito; en el sentido estricto en que hace dos milenios y medio lo entendió Heráclito de Efeso, el «Oscuro», al decir: «No podrás, caminando, descubrir los límites del alma, aun cuando recorrieses todos los caminos: tan profundo es su sentido (*lógos*)».[6] Una afirmación que la moderna psicología profunda ha confirmado de diversas maneras.

No es éste un tema común. El análisis académico no es suficiente. Se trata, más bien, de quién es el que formula la pregunta acerca de desde dónde y hacia dónde, el porqué y el para qué de la existencia humana. Se trata del futuro y de las posibilidades concretas de la realización de sí mismo. Desde esta perspectiva se contemplan ya las dimensiones de la realidad que, más allá del ámbito de los fines y de las cosas, apuntan hacia el campo de lo incondicionado. De ahí, también, el énfasis que pone Heráclito en lo ilimitado del alma humana. Pero cuando se habla del hombre que parece tener su morada más allá de las cosas, debemos considerar seriamente estos versos de Goethe.

> Si quieres avanzar hacia lo infinito,
> camina en todas direcciones dentro de lo finito.

Son muchos y diversos los puntos que debe tratar una biografía: el lugar y el tiempo, el entorno y los contemporáneos, las tareas y las metas, los problemas, los temores y los anhelos de todo un siglo, de toda una época. «Caminar dentro de lo finito en todas direcciones» significa explorar la historia y las circunstancias reales de la vida de un ser humano. De por sí, esto ya es problemático, pues es muy difícil apagar el clamor de quienes se han pronunciado en contra de Jung basados en un planteamiento considerablemente emocional. Por un lado, el círculo de sus discípulos y partidarios se amplía cuando se ponen de manifiesto las fecundas influencias y los estímulos que, originadas en la psicología junguiana, se extienden tanto a los planteamientos de las ciencias naturales y físicas y de la parapsicología, como a los religiosos y espirituales.

Por otro lado, las reservas y los prejuicios que despertó Jung

entre sus colegas, fueron grandes desde el comienzo.[7] Su primer maestro en la profesión, Eugen Bleuler, solía expresarse con escepticismo acerca de su joven colaborador, aunque reconocía que sus dotes estaban por encima del término medio. Karl Jaspers, en *Psicopatología general* (1913) rechaza con rudeza a su colega. Sigmund Freud que, por su parte, lo había escogido como «príncipe heredero», vio en la obra de su joven colega (diecinueve años menor que él), después de la separación de ambos, un preocupante «desprecio por la lógica científica». Desde entonces se consideró el estilo de Jung como difícil y confuso: ¡juicios globales! Unos ven en él a un místico «oscuro», a un esotérico marginal, sin que se aclaren ambos conceptos. Otros difaman sin escrúpulos al molesto analista. Incluso algunos de sus contemporáneos famosos suelen mostrarse inclinados a hacerle imputaciones, que incluyen lugares comunes como «racista», «antisemita» y aun «nacionalsocialista». Así, Ernst Bloch, por ejemplo, considera a Jung como un «psicoanalista rabiosamente fascista». Críticos competentes de la talla de Viktor von Weizsäker reconocen, no obstante, que «Jung ha logrado humanizar la psicoterapia y liberarla de la soberbia científica del psicoanálisis, lo cual es de por sí extraordinario. Así se pudo advertir con claridad lo que estaba en juego en la crisis de la cultura».[8]

Respecto de las críticas a la psicología junguiana, Marie-Louise von Franz concluye que «el nombre de Jung raramente deja indiferentes a las personas; cuando se lo nombra, uno se encuentra con un rechazo o con un entusiasmo cargados de emotividad, y sólo raramente con un juicio objetivo. Pero, bien mirado, ello se refiere en realidad la mayoría de las veces a ese Dios o Demonio que es el inconsciente, cuya existencia muchos hombres en la actualidad no quieren reconocer, y formulan por eso con frecuencia las más detalladas objeciones en contra de la psicología profunda, sin advertir que actúan por temor. Por eso la obra de Jung figura como "piedra de escándalo" entre los productos espirituales contemporáneos...».[9]

La obra de Jung representa en realidad la sedimentación de experiencias en las que su persona –«*personare*» significa «sonar a través»– se ha visto implicada. De ahí que crea necesario describir ahora su aspecto físico según las impresiones de sus contemporáneos.

El conde Hermann Keyserling, autor de escritos filosóficos y fundador de la Escuela de la Sabiduría de Darmstadt –en la que

durante la década de los veinte Jung dio ocasionalmente conferencias, aunque sin identificarse, sin embargo, con los propósitos de aquélla–, tenía la impresión de que Jung era una «mezcla de lo arcaico y lo moderno», una figura «realmente brusca, provista de una enorme dedicación al trabajo y una gran capacidad de percepción». Esa «configuración espiritual paradójicamente impresionante... halla en su constitución corporal una expresión fiel. Jung tiene el cuerpo de un oso, tosco, fuerte y ágil al mismo tiempo, sin gracia; sus movimientos corresponden a su forma de expresarse, extrañamente descuidada y tosca; la cabeza de esa mole está provista de la nariz más fina que yo haya visto, y sus pequeños ojos tienen una expresión que no sólo es aguda, sino también astuta».[10]

J.H. Schultz, neurólogo y psiquiatra berlinés, iniciador del entrenamiento autógeno, conservó el vívido recuerdo de la «gigantesca» constitución física de Jung cuando trató con él alrededor de 1900 y también más tarde: «Ese hombre enorme, pesado, de amplias espaldas, con su gigantesco cráneo, sus ojos azules tras los finos cristales de sus anteojos, de mirada a veces reflexiva, a veces brillante, a veces suspicaz, con su frente olímpicamente elevada, su poderosa boca, irradia espiritual, anímica y corporalmente –para utilizar esta peligrosa distinción– una indoblegable fascinación en la que se mezclan indisociablemente sana rusticidad, ingenua sabiduría y profético fanatismo. ¡Una personalidad singular!»[11]

Si bien no es posible discernir la naturaleza fundamental de un ser humano mediante comparaciones y correlaciones corporales tipológicas, el añadido del carácter de su constitución psíquica permite al menos poner de manifiesto más nítidamente un determinado perfil humano. El propio Jung ha hecho contribuciones fundamentales en ese terreno, tanto al distinguir, en el marco de su teoría de los tipos, la personalidad introvertida y la extravertida, como al describir como «número 1» la que está inserta en la vida concreta y como «número 2» la que se halla más bien en un segundo plano. Esta diferenciación puede ampliarse según predominen las funciones del pensamiento o del sentimiento, de la sensibilidad o de la intuición. Vivencias fundamentales de diversa índole condujeron a Jung a expresar conceptualmente la tensa contraposición de los factores psíquicos y su combinación, que apunta a complementarlos armónicamente, y estos conceptos pueden aplicarse a él mismo como psicólogo.

Según Jung, las funciones del pensamiento y la intuición tienen

en él un papel decisivo. De acuerdo con su propia declaración, Jung se incluía fundamentalmente en el tipo introvertido de pensamiento. En una entrevista con el psicólogo estadounidense Richard I. Evans, Jung relacionó ese tipo con la intuición, por tratarse en ese caso de una sugestión espontánea:

> La intuición nos proporciona una percepción y una orientación en situaciones en las que los sentidos, el entendimiento y el sentimiento no nos son útiles en absoluto... Esa función tiene una importancia enorme si las circunstancias son más elementales o si uno se halla ante la necesidad de tomar decisiones vitales que no pueden resolverse mediante la lógica ni mediante reglas aprendidas.[12]

Es evidente la importancia que reviste para un psicoterapeuta la rápida captación, de esa manera intuitiva, de los hechos humanos, tales como los de la vida inconsciente; pero también es fundamental la capacidad de clarificarlos mediante el pensamiento y de llevarlos al plano de la conciencia. Esta doble función, de pensamiento y de intuición, ha sido confirmada también grafológicamente. En su estudio de la escritura de Jung, publicado con ocasión de los 60 años del psicólogo, Gertrud Gilli alude a «un pensamiento predominantemente sistemático, cuya orientación es prescrita por la lógica y por la capacidad combinatoria». La grafóloga añade que los rasgos tipológicos esenciales de Jung pueden captarse, empero, sólo si «tomamos en consideración también su función auxiliar. Su pensamiento se halla mezclado de manera muy íntima con la intuición y es, por eso, en sentido propio, creativo».[13]

Gustav Richard Heyer, discípulo antiguo y analizando de Jung, pudo determinar con más exactitud la forma de obrar de esa intuición, al haber estado tan cerca del maestro. Así expresa que la actitud anímica de Jung estaba cercana a la de un médium, y le concedía una «capacidad perceptiva que con frecuencia puede parecer la de un médium».[14] Impresionado por la seguridad que las interpretaciones de los sueños hechas por Jung manifestaban en lo que se refiere a los objetivos, Heyer escribe: «Lo que en esas interpretaciones parecía ser una clave obtenida de forma lógica (y que a él le gustaba presentar con esa fundamentación») era, en el fondo, resultado de una inspiración tan altamente intuitiva que ocasionalmente recuerda a la de un médium».[15] Estas dotes pueden despertar una gran reserva, incredulidad y sospechas al investiga-

dor de la psique. No cabe duda de que la intuición que excede los límites habituales suscita sorpresa y desconfianza. Pero Jung no se dejó influir demasiado por ninguna de esas reacciones. Con la sobriedad que lo caracterizaba, escribió a los cincuenta y un años:

Nadie se halla exento del sufrimiento mientras nada en la caótica corriente de la vida... Recorro mi camino y llevo mi carga tan bien como puedo... No hay en mi vida dificultad alguna, aparte de mí mismo. Nadie deberá sostenerme mientras me mantenga en pie.[16]

Los comienzos. Los antepasados

Carl Gustav Jung nació el 26 de julio de 1875 en Kesswil, una pequeña comunidad campesina del Romanshorn, junto al lago de Constanza.[17] La localidad pertenece al cantón suizo de Thurgau. Carl Gustav era el segundo hijo de Paul Achilles Jung (1842-1896), pastor de la iglesia evangélica reformada y doctor en filosofía, y de su esposa Emilie (1848-1923), cuyo apellido de soltera era Preiswerk. Y como el padre –y, sin duda, también la madre– era por nacimiento ciudadano de Basilea, situada a más de cien kilómetros de Kesswil, también el hijo fue basilense, tal como establece el derecho suizo. El primero de los hijos, Paul, había nacido dos años antes y muerto pocos días después de su nacimiento. Carl Gustav creció prácticamente como hijo único, pues llevaba a su hermana, Johanna Gertrud, a la que llamaban Trudi (1884-1935), nueve años.

De su lugar natal el pequeño Carl no conservó ningún recuerdo, porque cuando apenas contaba seis meses sus padres se establecieron en Lausen, Rin arriba, pequeña localidad situada frente a Schaffhausen-Neuhausen, esto es, allí donde el cauce del Rin se ensancha hasta alcanzar los ciento cincuenta metros y se precipita en cascada sobre el lecho de piedra caliza del monte

Jura. Jung nos cuenta sus recuerdos más tempranos, de cuando tenía apenas tres años: «Me acuerdo de la casa de la parroquia, del jardín, del Buchihüsli, de la iglesia, del castillo, de la cascada del Rin, del pequeño castillo Wörth [en la orilla opuesta del río] y de la granja de los Mesmer». De sus primeras impresiones de un cálido día de verano nos dice: «...el cielo tan azul. La dorada luz del sol jugaba a través de las verdes hojas... Todo era sumamente maravilloso, brillante, espléndido»; describe este sentimiento infantil como un «indescriptible bienestar», y nos relata cómo descubrió la montaña: «Un hermoso atardecer de verano, una de mis tías me dice: "Quiero mostrarte algo". Me lleva frente a la casa, a la calle que conduce a Dachsen. A lo lejos, en el horizonte, se ve la cadena de los Alpes, donde reluce un encendido atardecer. Todos los atardeceres se la puede divisar nítidamente. "Mira ahora allí: las montañas están totalmente rojas". Vi entonces los Alpes por primera vez».[18]

La vida en aquel lugar idílico junto a la cascada, dura sólo cuatro años. En 1879 el pastor Paul Jung es trasladado por última vez, nuevamente Rin arriba, a Klein-Hüningen, localidad situada sobre la orilla derecha del río y frente a Basilea. Desde 1908, pertenece al cantón de la ciudad de Basilea. Allí desarrolló el padre de Carl su actividad hasta su temprana muerte, en 1896. Un año después de su traslado, a partir de 1880, se hace cargo de la asistencia espiritual del manicomio Friedmatt, en Basilea. Como vemos, el agua (en ríos y lagos) acompañó el crecimiento de Jung, desde el principio. Así, conociendo el elemento como vehículo simbólico elemental del inconsciente y de lo espiritual, no nos sorprende que el futuro psicoterapeuta, poco después de su matrimonio, dejase su casa en la clínica de la ciudad para mudarse con su familia a Küsnacht, junto al lago de Zurich, ni que su refugio rural de trabajo y de vacaciones, en Bollingen, se hallara situado junto al lago. El destino de Jung parece, pues, anunciarse ya, muy tempranamente, en la proximidad del agua.

Pueden verse presagios de su destino, por una parte, en el hecho de que fuese suizo: y, por otra, se pueden descifrar en el árbol genealógico de la familia Jung. Suiza es un país formado por varios pueblos, con tres grandes grupos étnicos y tres lenguas principales (alemán, francés e italiano), en el marco de una estabilidad general. Esa estabilidad se refleja en una extraordinaria fidelidad a la tradición, en la conservación de costumbres y dialec-

tos locales, y en la escrupulosa obediencia a las reglas democráticas y federalistas que rigen la vida social. Después de haber viajado mucho por el extranjero, Jung cobró conciencia de sí mismo como suizo. Al alcanzar sus ochenta y tres años señala en una carta que en su juventud, para comprender mejor la configuración geográfica de su país, partió de cuatro lugares:

Alemania, el Franco Condado, el Vorarlberg y la llanura lombarda. Desde las alturas de la Selva Negra se ve, más allá del Rin, el valle que se extiende entre el Jura y los Alpes: desde Francia se marcha por senderos que ascienden en suaves ondulaciones hasta llegar a escarpados precipicios desde los que se avista el valle. Desde Italia, se asciende a la elevada cresta de los Alpes que parecen la bisagra de la concha de una almeja, y al Oeste cierran el óvalo el lago de Constanza, los profundos valles renanos y el Landquart. La gente que habita aquella almeja y sus bordes son los suizos, y entre ellos estoy yo. Naturalmente, según las comarcas se hablan lenguas distintas, pero ello poco significa frente al hecho decisivo que es la existencia de esa casa almeja.[19]

Como suizo, a Carl Gustav Jung le parecía que en el comienzo de todo se hallaba un cierto «sentimiento originario».[20] Y, como un psicólogo que arroja la sonda de la investigación y del análisis en las profundidades de un inconsciente impersonal y colectivo, no podía resultarle indiferente la dimensión cósmica, tal como la tradición astrológica procura comprenderla. Continúa Jung en su carta:

Como nos hallamos en la valva central, somos los «hijos de la madre». Por ello afirma la antigua tradición astrólogica que nuestro signo del zodíaco es Virgo (la doncella). Sin embargo, no hay unanimidad en este punto, pues otra versión sostiene que nuestro signo es Tauro (el toro), signo masculino, creador, pero terrestre, lo mismo que Virgo. Este antiguo conocimiento psicológico expresa el hecho de que lo que se halla encerrado en la madre es un núcleo creador que alguna vez se rompe...[21]

Jung ve en ello el origen de la hosquedad y la terquedad de los suizos y, en general, todos los rasgos esenciales que se les pueden atribuir. Por otra parte, como psicólogo ve en la unión de lo masculino y lo femenino, expresada en ambos signos zodiacales, «el *principium individuationis* en tanto suprema unión de los contrarios». De esa manera, relaciona estrechamente los elementos es-

tructurales de la mentalidad suiza con elementos de su propia creación analítica.

Si echamos una mirada al árbol genealógico de la familia Jung se pueden advertir predisposiciones que presagiaban su destino. Sus padres provenían de familias muy tradicionales: la de su madre, era una familia de sacerdotes de Basilea; Paul, su padre, era hijo del afamado profesor y médico basilense Carl Gustav Jung. Pero no sólo desde el punto de vista genealógico usual se pueden extraer conclusiones acerca del futuro psicólogo. En el prólogo de *Símbolos de transformación* [*Symbole der Wandlung*] (título original, *Transformaciones y símbolos de la libido*, 1911-1912), que representa un hito en la evolución de Jung y señala su separación de Freud, el autor hace hincapié en la importancia que tuvo para él ahondar en su pasado. Así, reflexiona:

> El alma no es de hoy. Su antigüedad es de millones de años. Pero la conciencia individual es un árbol de hojas y frutos temporales que brota de una raíz perenne; y se ajusta mejor a la verdad si toma en consideración también la existencia de la raíz, pues el tejido de la raíz es la madre en su totalidad.[22]

De estas breves líneas pueden extraerse dos conclusiones. Por una parte, en todo ser humano alienta una individualidad intransferible, la particular configuración espiritual del sujeto, que no puede explicarse a partir de la ascendencia biológica ni captarse tipológicamente. Por otra parte, hay algo así como una «vida de los antepasados» que predomina sobre lo individual. Hay una circunstancia corporal y anímica previa que es a la individualidad lo que un vaso a su contenido. Si se examina con más detenimiento la vida y la obra de Jung, es indudable que la consideración de las profundidades misteriosas del alma y su participación en la «vida de los antepasados», lo ocupó más que la contemplación, platónica, de las alturas de la individualidad espiritual. Aunque Jung es, sin duda, también un platónico. Esto forma parte de la concepción especial a la que llegó tras sus investigaciones en el terreno de la psicología profunda, la convicción de que las estrellas del cielo espiritual han declinado y que palpita «en el inconsciente una vida secreta».[23] O, para referirlo a él mismo: él, el ciudadano suizo Carl Gustav Jung, posee un aspecto esencial profundo, oculto, el del «número 2». El que se limita a computar los datos externos de una vida, no alcanza en modo alguno la esencia oculta de ese ser

humano. Jung comprendió que no debía prestarse atención únicamente a la trama de la existencia manifiesta de un hombre. Precisamente porque el individuo (él mismo) tiene, de maneras tan variadas, sus raíces en el pasado, era indispensable dar cuenta del «mito» que, como factor creativo y regulador y como elemento explicativo del desarrollo, acompaña el desenvolvimiento de la existencia y determina su trama:

Yo tenía una cierta idea de que el mito poseía un sentido que no sería posible conocer si vivía fuera de él, en la niebla de mi propia especulación. Debí preguntarme seriamente a mí mismo: «¿Qué mito es el que vives?»... Pero tenía que averiguar cuál era el mito inconsciente o preconsciente que me configuraba, esto es, de qué raíz provenía yo. Esa conclusión me condujo a investigar, durante años, los contenidos subjetivos producidos por procesos inconscientes, y a elaborar los métodos que, en parte, hacen posible y, en parte, fundamentan la investigación de las manifestaciones del inconsciente.[24]

Los antepasados paternos de Jung procedían de Maguncia. Aniela Jaffé, cuyas indagaciones genealógicas de la familia Jung llegan hasta el siglo XVII,[25] se refiere, entre otras cosas, al doctor en medicina y en jurisprudencia Carl Jung, que fue rector de la Universidad y murió en 1654. El bisabuelo de Jung, Franz Ignaz (1759-1831), se casó con Sophie Ziegler. También él era médico, y en la época de las guerras napoleónicas tuvo a su cargo un establecimiento sanitario y se mudó con su familia a Mannheim.

El abuelo y homónimo de Jung, Carl Gustav (1794-1864), fue la personalidad más conocida entre sus antepasados. Una legendaria tradición familiar afirma que este C. G. Jung era hijo natural de Goethe. En su época de estudiante, el nieto, no sin cierta coquetería, parece que llamó la atención acerca de esa presunta circunstancia. Ello es al menos lo que se desprende de un relato de su antiguo compañero Gustav Steiner, quien observa al respecto: «No era la leyenda en sí lo que me resultaba enigmático, sino el hecho de que él mismo nos la hubiese contado».[26] Pero, frente a Aniela Jaffé, C. G. Jung en su ancianidad se manifiesta reservado:

La que después sería esposa de mi bisabuelo Franz Ignaz Jung, Sophie Ziegler, y su hermana, estaban relacionadas con el teatro de Mannheim, e innumerables poetas formaron parte de su círculo de amigos. Se afirma que Sophie dio a luz un hijo ilegítimo de Goethe, y que el niño fue mi

abuelo Carl Gustav Jung. Ello se considera, por así decir, un hecho probado. No obstante, en sus diarios,[27] mi abuelo nada dice al respecto. Cuenta sólo que vio a Goethe en Weimar, y únicamente de espaldas. Más tarde, Sophie Jung-Ziegler trabó amistad con Lotte Kestner, una sobrina de la Carlota de Goethe. Con frecuencia ella los visitaba –al igual que Franz Liszt– para ver a mi abuelo. Años más tarde –probablemente debido a sus relaciones amistosas con la familia Jung–, Lotte Kestner se estableció en Basilea. Mi abuelo también se relacionó con el hermano de Lotte, el consejero de legación Kestner, que vivía en Roma y en cuya casa pasó una temporada Karl August, el hijo de Goethe, poco antes de su muerte.[28]

Pero a menudo las tradiciones familiares no están exentas de profundos desacuerdos, y así ocurría en apariencia en la familia Jung.[29] Por lo demás, Aniella Jaffé nos dice que a veces Jung hablaba con cierta satisfacción del «fastidioso rumor». Al menos, cuando ya era muy anciano, aceptaba esos persistentes rumores en razón de lo mucho que estimaba el *Fausto* de Goethe. No es menos importante el hecho de que el nieto hablase mucho de su abuelo, al que no había llegado a conocer personalmente. Lo mismo que su padre, el primer C. G. Jung había estudiado medicina en Heidelberg. Desde el punto de vista político se produjo en aquella época un levantamiento nacional: era la época del *Vormärz*. No se trataba únicamente de sacudirse el yugo del emperador francés Napoleón. Se trataba ante todo de aglutinar en una Alemania unida muchas regiones que rivalizaban entre sí. Desde el punto de vista cultural, la época de la juventud y de los estudios del primer C. G. Jung corresponde al Romanticismo alemán. Frecuentaba a poetas y escritores famosos de esa época; también llegó a percibir los movimientos del despertar religioso, que se expandía, trascendiendo los límites confesionales. El era católico, y se convirtió al protestantismo por influencia del famoso teólogo y predicador berlinés Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Existían ya relaciones de parentesco con la familia Schleiermacher: el hermano del bisabuelo de Jung, promovido posteriormente a la nobleza, Sigismund von Jung (1745-1824), canciller de Baviera, se había casado con la hermana menor de Schleiermacher.

Así, no extraña que en el marco de aquella época el abuelo de Jung ingresase en el círculo de estudiantes y profesores que, con ocasión de los trescientos años de la Reforma, se manifestaron en Wartburg (1817) a favor de una Alemania unida. Por haber simpa-

tizado con aquel temprano movimiento estudiantil el joven Jung fue apresado y condenado, sin proceso judicial regular, a trece meses de prisión. Jung tenía amistad con Karl Ludwig Sand (nacido en 1795), procedente del Wunsiedel de la Alta Franconia, que había asesinado al consejero de Estado ruso August Kotzebue (1761-1819), aborrecido poeta reaccionario. Emigrado a París, Jung conoció al geógrafo Alexander von Humboldt (1769-1859), que lo recomendó en la Universidad de Basilea. De ese modo, el primer C. G. Jung se convirtió en ciudadano suizo, y se forjó un renombre por haber renovado la Facultad de Medicina. Se le consideraba un excelente médico. La Universidad lo nombró rector, y aún en la actualidad puede verse en el antiguo paraninfo su retrato del año 1848. Este abuelo de Jung ocupó el puesto más alto de la francmasonería suiza con el grado de gran maestro, hecho que expresa su disposición humanitaria y filantrópica, reconocida por todos. Wilhelm His, anatomista de Leipzig que fue su discípulo, escribió sobre él. «En Jung ha tenido Basilea una personalidad extraordinariamente rica y completa. Gracias a su espíritu, Jung regocijó y alentó durante décadas a sus semejantes, y su capacidad creadora y su cálido trato han sido fecundos... beneficiando sus frutos ante todo a los enfermos y a los necesitados».[30] La última frase alude al hecho de que promovió la ampliación del llamado hospital municipal y creó un hogar para niños retrasados mentales, hogar al que dio el nombre de «Establecimiento de la Esperanza». Veamos el juicio del propio Jung acerca de su abuelo:

> Era una personalidad vigorosa y llamativa. Un gran organizador, extraordinariamente activo, brillante, ingenioso y elocuente. Yo mismo he podido aún navegar tras su estela. «¡Sí, sí, el profesor Jung, ése era realmente un hombre!», se decía en Basilea. Sus hijos estaban muy impresionados por él. No sólo lo respetaban, sino que le temían, pues era un padre algo tiránico. Después del almuerzo acostumbraba a hacer una siesta que duraba más o menos un cuarto de hora. Entretanto, su numerosa familia debía permanecer en silencio, sentada a la mesa.[31]

De su matrimonio con Sophie Frey (su tercera esposa), hija del alcalde de Basilea, nació Paul, el padre de Jung. Paul estudió lenguas clásicas en Gotinga, desarrollando una especial afición por el hebreo y el árabe. Obtuvo el grado de doctor en filosofía con un trabajo acerca de una versión árabe del *Cantar de los Cantares*, pero no siguió la carrera científica, como hacían esperar

sus condiciones de filólogo, sino que se convirtió en un modesto pastor de aldea y, en contraposición con su famoso y marcadamente extravertido padre, fue un hombre más bien introvertido. Se hablaba de su bondad y su modestia, y era respetado por sus feligreses. Sus colegas solían considerarlo aburrido.[32] Su ilustre hijo dice acerca de él:

Cuando actuaba como sacerdote en la aldea junto a la cascada del Rin, se sumía en un sentimiento de entusiasmo y en los recuerdos de su época de estudiante; fumaba aún, constantemente, en su larga pipa de estudiante y se sentía decepcionado por el matrimonio. Hizo muchas obras buenas. demasiadas. A consecuencia de ello estaba la mayoría de las veces de mal humor y constantemente irritado. Mis dos padres se esforzaban por llevar una vida piadosa, con el único resultado de que con mucha frecuencia se producían escenas. Como era de esperar, esa dificultad hizo más tarde que su fe se desmoronase.[33]

También Samuel Preiswerk (1799-1871), abuelo materno de Jung, fue una destacada personalidad que gozó de gran prestigio. Predicador de la parroquia de San Leonardo, en Basilea, presidió como «antistes» (obispo) el clero reformado. Con cierta satisfacción su nieto podía decir más tarde que al menos a través de la familia Preiswerk se hallaba arraigado desde hacía cinco siglos en la nacionalidad suiza.[34] Samuel Preiswerk se había inscrito como profesor universitario de hebreo, y se le consideraba autor de una gramática de esa lengua utilizada incluso en los Estados Unidos. En *Morgenland*, una publicación mensual cuya dirección ejercía, se manifestaba partidario de que los judíos volviesen a establecerse en Palestina, y ello con algunas décadas de anticipación al movimiento sionista de Theodor Herzl, cuyo congreso fundacional se celebró en Basilea en 1897, esto es, veintiséis años después de la muerte de Preiswerk. Jung, llamando expresamente la atención acerca de su relación con lo suprasensible, dice de Samuel Preiswerk:

No conocí personalmente a mi abuelo materno. Pero de acuerdo con todo lo que he oído de él, su bíblico nombre de Samuel debía de sentarle muy bien. El continuaba creyendo que en el cielo se hablaba hebreo y que por eso era necesario dedicarse con celo al estudio de esa lengua. No sólo tenía una cultura superior, sino también un manifiesto sentido poético; pero era un hombre un tanto singular que creía hallarse permanentemente rodeado de espíritus. Mi madre me contó muchas veces que cuando escribía sus sermones ella debía sentarse detrás de él. ¡No podía

soportar que, mientras reflexionaba, los espíritus pasaran a sus espaldas y lo molestasen! ¡Si una persona viva tomaba asiento detrás de él, los espíritus desaparecían! [35]

Sea como fuere, según cuenta Albert Oeri,[36] se consideraba a Preiswerk «un visionario que vivía dramáticas escenas de conversaciones con los espíritus». Añade que su segunda esposa, la abuela materna de Jung, habiendo enfermado de escarlatina en su juventud, pasó treinta y seis horas aparentemente muerta, hecho al que se atribuía su presunta capacidad de prever el futuro. Fenómenos semejantes demuestran que Jung heredó de sus antepasados maternos la propensión a percibir el otro lado de la realidad con mayor claridad y eficacia de lo habitual. Por lo tanto, no carece de fundamento la referencia de Gustav Richard Heyer a una «capacidad perceptiva que puede parecer la de un médium», la cual habría sido característica de su maestro, condición sin duda importante para el médico y el psicoterapeuta que se aventura a explorar las regiones fronterizas de la psique humana.

Paul Jung, el filólogo, había conocido a la que después fue su esposa y madre de C. G. Jung, en casa del hebraísta Preiswerk cuando ella tenía unos dieciséis años. El hijo tiene de su madre, según la describe, una imagen mucho más impresionante e íntima que de su padre, de quien se apartó tempranamente. La elogia por haber sido

... una madre muy buena. Tenía una gran calidez, era sumamente apacible y muy corpulenta. Escuchaba a todos, le gustaba conversar, y cuando lo hacía era como un grato murmullo. Tenía un manifiesto talento literario, gusto y profundidad. Pero ello nunca llegaba a expresarse verdaderamente; permanecía oculto tras la apariencia de una anciana robusta y realmente amable, que era muy hospitalaria, cocinaba muy bien y poseía gran sentido del humor. Tenía cuantas opiniones tradicionales pueden tenerse, pero cada cierto tiempo se manifestaba en ella una personalidad inconsciente insospechadamente poderosa: una figura oscura y enorme de inviolable autoridad; de ello no hay ninguna duda. Yo estaba seguro de que en ella había dos personalidades: una era inofensiva y humana; la otra, en cambio, me parecía inquietante. Esta última se manifestaba sólo de cuando en cuando, pero siempre de forma inesperada y temible. Hablaba entonces como consigo misma, pero lo que decía se dirigía a mí y habitualmente me llegaba a lo más íntimo, de modo que yo por lo general permanecía en silencio.[37]

Esta herencia del lado materno incidió marcadamente en el futuro psicólogo, modelándolo como hombre dirigido hacia sus experiencias internas. Jung ha señalado una y otra vez que no debe juzgarse al padre y a la madre sólo según su apariencia personal, pues siempre les corresponde también un significado suprapersonal.[38] En un estudio temprano, de su época psicoanalítica, Jung, de acuerdo entonces con Freud, había desarrollado lo que se adelanta en el título, esto es, «La importancia del padre para el destino del individuo» [«Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen»][39] y había hablado a este propósito de «una fuerza demoníaca del destino». Sin duda no es posible explicar a Jung sólo a partir de ese pasado, pues la misión de su vida no consistía en interpretar las determinantes genéticamente condicionadas o relacionadas con la niñez temprana, sino en elaborarlas –por lo tanto, transformarlas– para lograr la conversión del hombre en sí mismo. Y aun cuando Jung siempre considera al individuo en relación con las «muchas raíces seculares» que determinan su procedencia, subraya, empero, con la misma claridad que «los niños no pertenecen a sus padres, e incluso proceden de ellos sólo en apariencia... la nueva generación debe iniciar la vida desde el comienzo, y puede llevar consigo el peso del pasado sólo para lo que es más necesario».[40]

Sin duda, el punto de partida de un nuevo comienzo se halla rodeado siempre por las cifras del destino. Así, los dos padres de Jung eran «últimos vástagos de grandes familias, y pertenecieron en cierto modo a la «generación sacrificada», pues llegaron al mundo cuando sus padres ya se habían empobrecido».[41] Aun siendo «obispo», el *antistes* Preiswerk debió luchar con innumerables dificultades económicas para mantener a su numerosa familia. Dictar un curso en la Universidad representaba más una distinción que una fuente complementaria de ingresos. Al otro abuelo, el profesor Jung, no le fue mejor. Sin duda, gracias a su matrimonio con Sophie Frey, la hija del alcalde, ingresó en «lo mejor de la sociedad», pero la perspectiva de recibir una magnífica herencia se diluyó. El 20 de marzo de 1849 escribía en su diario: «Hoy me han notificado que papá Frey lo ha perdido absolutamente todo. Por lo tanto, no tengo ninguna posibilidad de recibir una herencia.» Y como se le reprochaba que él, siendo profesor universitario (!), hubiese gastado gran cantidad de dinero en libros, daba también cuenta de ello y dejaba entrever lo que

pensaba legar a sus hijos, entre ellos a Paul, el padre de Jung. Dice en una oportunidad: «Es verdad que a menudo he gastado mucho en libros, pero si se piensa que tengo hijos y puede alentar la esperanza de que alguno me suceda,... lo que he ganado, irá a parar a su formación... Y ahora, puesto que la desgracia ha alcanzado a mi suegro, y puesto que mis hijos son inteligencias mediocres y me despiertan temor y preocupación... debo cuidar de su bienestar material después de mi muerte.»[42]

Paul Jung pudo, pues, doctorarse en filología, pero no se contaba con el dinero necesario para que se dedicara a esa disciplina. «Pero entonces falleció inesperadamente un pariente y dejó una suma de dinero suficiente como para pagar la formación de uno de los miembros de la familia que deseara ser sacerdote.»[43] La situación de penuria parecía haber concluido. Pero, ¿deseaba realmente Paul Jung ser sacerdote? Si uno se atiene a la imagen que de él presenta su hijo cuando alude a la visible tensión que existía en el matrimonio de sus padres, y a la grave crisis de la fe paterna, la duda se impone. Evidentemente fueron consideraciones económicas las que impulsaron a Paul Jung a estudiar teología y a profesar el sacerdocio sin contar con las condiciones internas necesarias para realizar la prédica y la asistencia espiritual. ¿Y de dónde podría obtener un padre así la indispensable capacidad de orientación espiritual cuando su hijo Carl Gustav, asolado por extraordinarias experiencias, se dirigía a él en busca de consejo? En sus memorias, su hijo hace un desilusionado balance:

> A mi padre y a mí la teología nos había alejado... Yo tenía la oscura idea de que mi padre era víctima de un destino inevitable. Era un solitario. No tenía amigos con los cuales pudiese hablar o, al menos, yo no conocía a nadie en nuestro entorno en quien pudiese confiar para romper el hielo. Una vez le escuché rezar: luchaba desesperadamente por conservar su fe. Yo me sentía al mismo tiempo conmovido e irritado, porque veía con qué pocas esperanzas se había entregado a la Iglesia y a su pensamiento teológico.[44]

Sólo cabe añadir que esta infortunada elección de profesión por parte del padre dio lugar a todo menos a una vida cómoda. No obstante, en aquella pequeña aldea Paul Jung, «el señor sacerdote», fue una persona respetable y respetada. Más tarde, Carl, siendo alumno del Colegio de Basilea, llegó a advertir que, en su condición de hijo de sacerdote, vivía en situación muy modesta.

«Poseído por el misterio». Experiencias tempranas

«Es posible entender mi juventud entera considerándola desde el concepto de misterio», escribe Jung. Y añade, de forma significativa, siendo ya anciano: «Aun hoy soy un solitario porque sé cosas –a las que me veo precisado a aludir– que los demás no saben y la mayoría de las veces tampoco quieren saber».[45]

¿Qué misterios puede haber para un niño que crece en la casa del sacerdote de una aldea suiza –es decir, en una atmósfera cerrada– hacia fines del siglo XIX? Vistos con objetividad, los años de la vida de Jung transcurridos aguas arriba del Rin, lo mismo que la vida en Klein-Hüningen, cerca de Basilea, están pautados por el ritmo cotidiano del campesino y del pescador. Muy lejos se hallan aún la aceleración y el ajetreo de los tiempos modernos. Lo que acontece está enteramente desprovisto de espectacularidad y de inquietud. La vida se desliza tranquila y natural como en el bosque y en el campo, tranquilamente reflejada en el lago de Constanza o en el río, que se abre camino hacia el oeste, y también hacia el norte, con su cascada. Es el mundo de las piedras, las plantas, los animales, en donde transcurre año tras año la vida campesina y los juegos del pequeño Carl, aun en los sueños. El paraíso infantil: eso

parece ser. «Todo es sumamente maravilloso, brillante y magnífico», dice Jung en el libro que habla de sus primeros recuerdos. [*Erinnerungen*]. Y sin duda sus recuerdos son literalmente «interioridades» [*Innerungen*], esto es, experiencias internas, aun cuando se trate de lo que de niño escuchó y vio. Es sin duda el punto álgido de la biografía de Jung. «Introversión», dirá más tarde como psicólogo en el marco de su teoría de los tipos, es ese «estar vuelto hacia la interioridad». En su vejez, sólo le parecen dignos de ser relatados aquellos acontecimientos de su vida «en los que el mundo imperecedero» invadió «el mundo perecedero», proporcionándole así la «materia prima» para forjar la obra de su vida. Por ello, todo lo que se percibe mediante los sentidos posee además una dimensión profunda, la cual pertenece a la realidad; una dimensión, en todo caso, que no se puede soslayar si se desea conservar la plenitud del ser. Las impresiones ejercen su poder modelador: Carl, cuenta que cuando tenía tres o cuatro años, oyó decir a los niños de la escuela que harían una excursión a Uetliberg, en Zurich. Es evidente que el pequeño deseaba tomar parte en ella. «A partir de entonces, Zurich y Uetliberg se convirtieron en el país inalcanzable del deseo, en las cercanías de las brillantes montañas cubiertas de nieve».[46] El destino va abriéndose como un abanico.

Cuando, de niño, va con su madre a visitar amigos que viven junto al lago de Constanza, experimenta la poderosa atracción que el agua ejerce sobre él: «No me podían apartar de la orilla... El lago se extendía hasta una distancia que la vista no podía alcanzar: aquella extensión, cuya magnificencia era incomparable, representó para mí un gozo inesperado. Se consolidó entonces en mí la idea de vivir junto a un lago. «Sin el agua», pensaba yo, «no se puede en modo alguno existir».[47] Sus dos deseos, vivir cerca de Zurich y junto al lago, se cumplirían dos décadas más tarde.

Otros recuerdos se abren paso en su memoria: circunstancias fascinantes, enigmáticas, como cuando en las cercanías de la cascada, los pescadores encuentran un cadáver y lo llevan al lavadero, junto a la casa de la parroquia. Pretenden impedir que el niño, que aún no tenía cuatro años, vea al muerto, pero él logra informarse. Le interesa extraordinariamente lo que le haya podido ocurrir a aquel hombre. Jung, en sus evocaciones, comprueba aun «la fatal oposición a la vida de aquel mundo»: al caer de una escalera sufre una dolorosa herida en la cabeza, cuya cicatriz era

visible todavía en la época en que finalizaba sus estudios secundarios. En otra oportunidad, una muchacha llevaba a un niño por el puente que se extendía sobre la cascada del Rin, en dirección a Neuhausen, en Schaffhausen. El niño tropieza y está a punto de deslizarse por debajo de la barandilla. Lo salvan cuando ya creían que lo habían perdido. Pero no sólo la atronadora caída de agua representaba una zona de peligro con límites afectivos propios. Los alrededores inmediatos de la casa de la parroquia, la iglesia y el cementerio parecen estar incluidos en ella. Al menos, así lo experimenta el hijo del pastor Paul Jung:

> En el cercano camposanto, el sacristán cava un hoyo; hay un montículo de tierra marrón. Oscuros hombres con levita, sombreros muy altos y zapatos negros brillantes, llevan una caja negra. También está allí mi padre, con el talar puesto, y habla con nítida voz. Las mujeres lloran. Escucho que entierran a alguien en una fosa. Me doy cuenta de que repentinamente uno deja de ver gente que antes solía ver. Escucho decir que están enterrados, o que el «Señor Jesús» se los ha llevado consigo... Comienzo a desconfiar del «Señor Jesús», que pierde su aspecto de pájaro enorme, grato y benigno, y se asocia con los tristes hombres de levita oscura, sombreros cilíndricos y brillantes zapatos que llevan la negra caja. Aquellas cavilaciones me condujeron a mi primer trauma consciente.[48]

Esos temores aún inexpresados se mitigan un tanto con la oración vespertina que la madre reza junto al niño: «Extiende tus dos alas, / oh, Jesús, mi alegría, / y protege con ellas a tus polluelos. / Que Satanás no me devore, / y haz que tus angelitos canten: / "Este niño debe mantenerse indemne"». El pequeño se plantea entonces esta pregunta: ¿cuál es el verdadero carácter de ese «Señor Jesús» que se inclina por lo oscuro y al que el propio padre del niño sirve, vestido con su negro traje? ¿Es el mismo Jesús de la conmovedora oración de todas las noches, o es el que llama a los hombres para que abandonen la vida y se los lleva consigo a la profundidad de la sepultura? Se ha abierto para el niño un mundo de enigmas y de misterios: el ámbito nocturno del alma. Este ámbito es al mismo tiempo el dominio de los sueños y de la imaginación, que constituirá para Jung, durante toda su vida, la fuente de donde extraerá la «materia prima» de su trabajo científico.

Es especialmente significativo el primer sueño, a los tres o cuatro años, que Jung recuerda, cuando aún vivía con sus padres

junto al Rin. Jung estudió la experiencia onírica durante toda su vida, pero aún debían transcurrir más de seis décadas antes de que, a los sesenta y cinco años, relatara este primer sueño. El niño se ve ante un foso cuadrado, oscuro y tapado. Se encuentra en un amplio prado, en las cercanías de la casa de sus padres. Es el prado adyacente al cementerio del sacristán. Lo que el niño ve en el sueño no se parece en nada a lo que haya podido conocer hasta entonces. Jung lo describe así:

Me acerqué con curiosidad y miré hacia adentro. Vi una escalera de piedra que conducía hacia la nada. Vacilante y temeroso bajé por ella. Abajo había una puerta construida en arco, cerrada por una cortina verde. La cortina era gruesa y pesada, como si fuese de tela trabajada o de brocado, y se me antojó de muy rico aspecto. Movido por la curiosidad de saber qué se ocultaba detrás de ella, la hice a un lado y pude observar en la penumbra un salón rectangular de unos diez metros de largo. El techo era abovedado y estaba construido con piedras; también el suelo estaba cubierto de guijarros. A lo largo de aquella habitación se extendía una alfombra roja, desde la entrada hasta una tarima de escasa altura. Sobre ella relucía un admirable trono de oro. No estoy seguro, pero puede que hubiera en él un almohadón rojo. Era aquél un asiento magnífico, como en los cuentos: ¡el verdadero asiento de un rey! Sobre el trono había también algo más gigantesco, que llegaba casi hasta el techo. Pensé primero que se trataba del tronco de un árbol elevado. Su diámetro era de entre cincuenta y sesenta centímetros, y su altura de unos cinco metros. Pero la constitución de la imagen era notable: consistía en piel y carne viviente, y en su parte superior tenía una especie de cabeza con la forma de una bola redonda, sin rostro y sin cabello; sólo en el extremo superior, en la coronilla, se veía un ojo único que, inmóvil, miraba hacia lo alto... Aquello no se movía, si bien yo tenía la impresión de que en cualquier momento bajaría, como una lombriz, de su trono y se deslizaría sobre mí. Yo estaba como paralizado de miedo. En aquel insoportable momento escuché de pronto la voz de mi madre, que parecía venir desde fuera y desde arriba, y decía: «Sí, contémplalo: ¡Ése es el devorador de hombres!» Experimenté entonces un terror mortal y desperté, sudando de miedo. Después de eso muchas noches temí dormirme, pues me atemorizaba la posibilidad de volver a tener un sueño semejante.[49]

Fue, pues, un sueño inusualmente nítido, un «gran» sueño, aun concediendo que el narrador pudo, bajo la impresión de la insoslayable presencia de esa imagen interna, haber ido discerniendo cada vez más detalles, que es lo que sucedió, en todo caso, en lo que se

refiere a las dimensiones. Hasta su primer registro pasaron, sin duda, muchos años. ¿Y cuál es el significado de ese contenido? Sólo después de algunas décadas comenzó Jung a descubrir que aquella cosa asociada al terror y de tonalidad numinosa, debía de ser un falo ritual, esto es, un objeto misterioso que había que mantener escondido, como el que desempeñó un papel central en los misterios de la Antigüedad, si bien sus proporciones eran más modestas. Es evidente que no puede tratarse del mero residuo de un recuerdo del mundo vivencial del niño. Lo que contiene la imagen onírica remite, pues, más allá de lo recordable, y posee así una naturaleza impersonal. El hoyo en el prado sugiere probablemente un sepulcro. «El sepulcro mismo es un templo subterráneo, cuya cortina verde evoca el prado y representa, por lo tanto, el misterio de la tierra cubierta de verde vegetación... El falo de ese sueño parece ser, en todo caso, un dios subterráneo e innombrable». Tal es el comentario de Jung sobre los sueños.[50] ¿No representa ese supuesto «devorador de hombres» la contrapartida subterránea de aquel ambivalente «Señor Jesús»?

Recurrimos aquí directamente al método amplificador de Jung, esto es, el enriquecimiento por medio de motivos relacionados procedentes de la historia del espíritu y de la historia de la religión. Marie-Louise von Franz, que fue durante varios años colaboradora de Jung y se cuenta entre los representantes más autorizados de la psicología analítica, tiene razón al decir al respecto: «Podría escribirse todo un libro acerca de este símbolo onírico cargado de significaciones»;[51] pues las documentaciones históricas que se reúnen en él son precisamente amplificaciones de ese tipo. Estas requieren a su vez una explicación psicológica y de una apropiación individual. Piénsese tan sólo en las poderosas divinidades fálicas existentes en muchas religiones –por ejemplo, las de los germanos, los celtas, los griegos, las egipcias, las del antiguo Oriente y del lejano Oriente–, divinidades que encarnan la creación, la producción de la vida. «Pues no hay templo», se dice en un texto gnóstico de las primeras épocas del cristianismo, «en cuya entrada no se alce, desnudo, lo oculto [el falo], enteramente erecto y coronado con los frutos de todo lo que se halla en gestación... Los griegos tomaron ese símbolo místico de los egipcios, conservándolo hasta hoy. Por eso vemos que honran a los Hermes de esa forma. Pero los Cilenios le rinden homenaje especialmente en su carácter de *logos*. Se dice, en efecto, "Hermes es el *logos*"... Es el de

muchos nombres, el de mil hombres, el inabarcable, al que todas las criaturas tienden de infinitas maneras.»[52]

Dicho con otras palabras, la figura gnóstica de *Anthropos*, el hombre originario, es la de un espíritu material que llena la naturaleza, un símbolo de la «unión de la materia espiritualmente viva y físicamente muerta»,[53] según afirma Jung. Llegamos con ello al gran tema del *mysterium coniunctionis*, el misterio de la unión de los contrarios, ampliamente tratado tanto en la obra temprana de Jung que lleva ese título,[54] como en parte de *Psicología y alquimia* [*Psychologie und Alchemie*].[55] Todos esos y otros muchos elementos enriquecedores que convierten en transparente el significado del sueño iniciático de su temprana infancia, son heraldos de la obra madura del médico y del psicoterapeuta. Pero el propio tema onírico alude ante todo al nacimiento de su vida espiritual o, dicho con mayor precisión, ese sueño del majestuoso dios subterráneo es, por una parte, símbolo del nacimiento espiritual de Jung y, por la otra, imagen anticipada de la meta del desarrollo de la personalidad humana, esto es, imagen de aquello que se persigue a lo largo del camino hacia el logro de la individuación.

Pero esa vida que germina en lo oculto se completa con otro aspecto: el de la muerte y la sepultura. El sueño traslada significativamente aquel falo ritual a la profundidad de una fosa. Y también a este propósito pueden citarse abundantes documentos procedentes de la historia del espíritu. Marie-Louise von Franz señala expresamente que este sueño infantil de Jung se concentra en torno a un falo *sepulcral*, y continúa diciendo: «Los etruscos, los romanos y los griegos de la Antigüedad acostumbraban a erigir un falo semejante junto al sepulcro de un hombre; constituía un símbolo de la continuidad de la vida espiritual y una garantía de la resurrección del muerto. En el sueño de Jung se manifiesta que el muerto ha sido un rey, que subsiste como falo sepulcral de la resurrección. De esa manera se honró, por ejemplo, en el antiguo Egipto al rey Sol muerto, como Osiris, representándolo como pilar yed. La construcción de este último en la cámara funeraria significaba la resurrección del muerto, o bien la del dios Osiris. Era éste el dios verde o negro del mundo subterráneo y encarnaba también el espíritu de la vegetación».[56]

Finalmente, debemos recordar cuál fue el momento en que Jung tuvo aquel sueño infantil. Es cuando resuena el grito de «Dios ha muerto». Si podemos situar el sueño de Jung en los años

1879-1880, entonces sólo un año lo separa de la proclama que Friedrich Nietzsche incluye en su obra aforística *La gaya ciencia*, de 1881, durante su estancia estival en Sils Maria, es decir, en Suiza. ¿Y no señaló el gran «adivino de almas»,[57] con anterioridad a Freud, Adler y Jung, sobre todo, la muerte de Dios? Y, tras el gran oscurecimiento y eclipse de Dios, ¿no sospechaba también ya sus «consecuencias inmediatas», esto es, aquella «especie de luz, de felicidad, de alivio, de diversión, de aurora, tan difícil de describir»?[58] Jung debió de tomar conocimiento entonces en su propia familia –principalmente en el ejemplo de su padre, incapacitado para la fe– de la fragilidad que la teología y la religión tradicionales del Dios muerto habían llegado a adquirir Pero si aquellas amplificaciones histórico-religiosas de la ambivalencia fálica de la muerte y la vida son acertadas, entonces el sueño infantil de Jung pone de manifiesto una experiencia de carácter especial. Es el anuncio de que, en una época en la que se es consciente de la muerte de Dios, desde las regiones profundas de la mente se agita una nueva vida, que emerge a la luz de la conciencia bajo la forma de una oscura cifra que necesita ser explicada. Así, hay que creer a Thorkil Vanggaard cuando afirma que se ha perdido toda interpretación consciente de la simbología fálica, y que su papel de indicio sólo puede advertirse, la mayoría de las veces, desde el punto de vista de un predominio masculino y de una supuesta inferioridad femenina. «No sólo se ha vuelto extraña para nosotros la simbología del falo, sino que, además, no comprendemos ya muchas de sus formas de manifestación. Su desaparición de nuestra vida cotidiana está estrechamente relacionada con los profundos trastornos sociales del presente».[59]

No obstante, ese símbolo, más allá del aspecto social, no solamente es susceptible de una interpretación, sino que la necesita, especialmentte si se lee este sueño de infancia en el contexto del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, y si se relacionan ambas cosas con la experiencia actual como olvido de Dios. Pues ya para el hijo del pastor, Nietzsche abrió nuevos horizontes cuando Dios moría. El propio Jung comprendió personalmente ese sueño como una iniciación «en los misterios de la Tierra»:

Tuvo lugar entonces, por así decir, un entierro, y pasaron años hasta que pude salir nuevamente a la superficie. Hoy sé que ocurrió para que se

proyectase sobre la oscuridad la mayor cantidad posible de luz. Fue una especie de iniciación en el reino de lo oscuro. Mi vida espiritual halló entonces su comienzo inconsciente.[60]

En el transcurso de los años, se suscitaron en Jung otras experiencias de esa especie, si bien no todas provocaron una conmoción semejante a la de aquel sueño iniciático. Pero poco a poco pudo ir coordinándolas. Para aquel niño, que iba creciendo y cuya vida cotidiana transcurría en la escuela aldeana de Klein-Hüningen y en el juego con niños campesinos de su misma edad, se había iniciado una vida secreta, de cuya existencia su entorno apenas podía sospechar. Lo que se le ofrece al observador externo es más bien la imagen de un niño solitario, de un caminante solitario. Albert Oeri, el amigo de Jung, que fue más tarde redactor del *Basler Nachrichten* y llegó a formar parte del Consejo Nacional suizo, cuenta. «Vi por primera vez en mi vida a Jung cuando ambos éramos aún muy pequeños. Mis padres hacían una visita a los suyos, y todos deseaban que sus hijos jugaran juntos. Pero no pudo ser. Carl permanecía sentado en medio de una habitación, ocupado en un pequeño juego de bolos, y no daba la menor muestra de haber reparado en mi presencia. ¿Por qué recuerdo aquel encuentro después de unos cincuenta y cinco años? Acaso porque nunca había tenido la oportunidad de tener ante mí un ejemplo monstruoso de asocialidad como aquél. El cuarto de los juegos de mi casa estaba sumamente poblado, y en él jugábamos juntos o nos peleábamos, pero en todo caso teníamos trato constante con seres humanos; él procedía de un cuarto solitario: por aquel entonces su hermana aún no había nacido».[61] El hombre así retratado confirma esa descripción, y la explica aduciendo la gran sensibilidad y susceptibilidad de aquel niño y, asimismo, la gran soledad sufrida en su primera infancia:

Yo jugaba solo y a mi manera. Lamentablemente no puedo recordar a qué jugaba, sino sólo que no quería ser molestado. Estaba sumergido y concentrado en mis juegos, y no podía soportar que, mientras lo hacía, me observaran o me juzgaran.[62]

¿Qué pueden hacer, por otra parte, los observadores extraños cuando te ven manipular guijarros o examinar los viejos muros del jardín de una parroquia, provistos de grandes sillares? los huecos que hay entre las piedras invitan a encender en ellos una pequeña

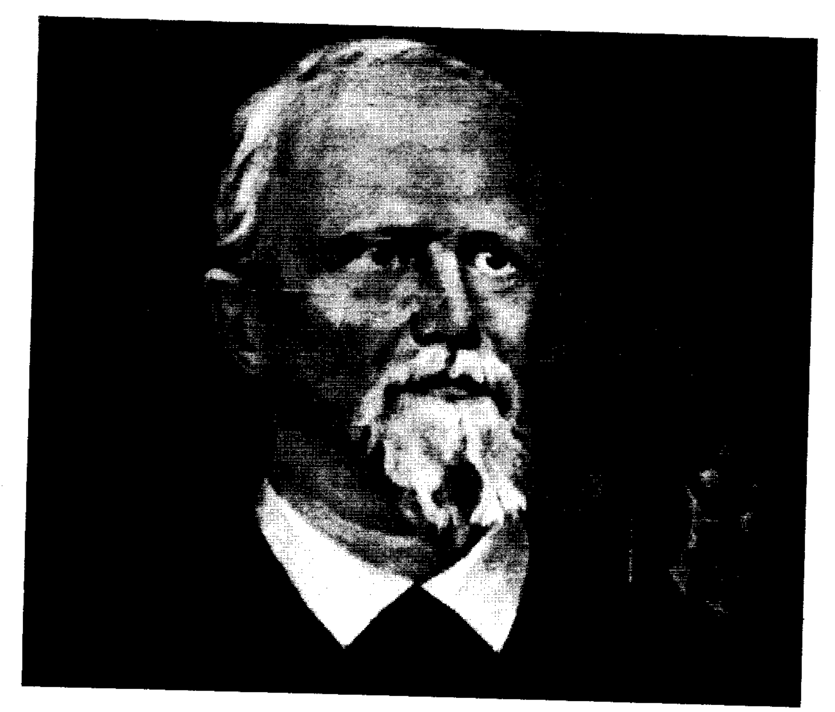
fogata, a la que constantemente hay que atizar y alimentar. Para ello hacen falta ayudantes que colaboren con igual celo. Pero se inicia también una influencia de esos compañeros de escuela:

Ellos me modificaron. Con ellos me volví distinto de como era cuando estaba solo en casa. Hacía travesuras con ellos o inventaba yo mismo otras que en casa, según me parecía, nunca se me habrían ocurrido. Sabía muy bien que también yo, cuando me hallaba solo en casa, podía tramar muchísimas. Pero me parecía que la influencia, que de algún modo me descarriaba y me obligaba a ser distinto de como yo creía ser, se debía a mis compañeros. El influjo de un mundo más amplio, en el que yo había llegado a conocer gente distinta de mis padres, me parecía dudoso, si no enteramente sospechoso, y oscuramente hostil. En una medida cada vez mayor percibía la belleza del claro mundo diurno en el que «la dorada luz del sol juguetea a través de las verdes hojas».

Por lo tanto, por una parte, ese emerger del circuito interno del encierro en sí mismo; por otra parte, verse llevado a una especie de doble vida. Se vive con los otros y se está lejos de ellos. Prevalece la pasión de la soledad, el éxtasis del hallarse solo.[63] Sobre todo, resulta familiar

... un irrenunciable mundo de sombras con preguntas inquietantes e imposibles de responder, que me veo llevado a plantear. Mi oración nocturna me proporciona sin duda una protección ritual, al cerrar debidamente el día e introducir de forma igualmente apropiada la noche y el sueño. Pero durante el día acechaba un nuevo peligro. Era como si experimentase y temiese una ruptura de mi yo. Mi seguridad interna estaba amenazada.[64]

Pero ¿es posible experimentar aquel «irrenunciable mundo de sombras», esto es, el lado oscuro de la naturaleza y de la psique, sin una ruptura semejante del yo, o bien, sin exponerse a cargas neuróticas? Debe entenderse esta neurosis infantil en C. G. Jung como aquella «perturbación psíquicamente condicionada de la salud, cuyos síntomas son consecuencia mediata y expresión simbólica de un conflicto anímico, generador de la enfermedad, que permanece inconsciente».[65] Jung ve en la neurosis una parte de la lucha del individuo por conciliar los aspectos, en apariencia mutuamente contradictorios, opuestos, de su yo. Si es neurótico, no podrá tener mucho éxito en ello.[66] Por eso no pueden omitirse las tensiones que se producen entre el mundo cotidiano del niño y







↑ *La madre, Emilie Jung-Preiswerk (1848-1923)*

← *(arriba) El padre, Johann Paul Achilles Jung (1842-1896)*

El hijo, Carl Gustav Jung, a los seis años →



← *La casa parroquial de Klein-Hüningen, en Basilea (parte posterior. Dibujo del siglo XIX)*

aquella dimensión que se sitúa más allá de ese mundo de todos los días. Esa otra cara de la realidad está presente en la persona de su madre. El propio Jung explica cómo percibía durante su niñez la atmósfera nocturna:

De niño dormía en la habitación de su padre. Pero desde la puerta que conducía a la habitación de su madre el niño creía recibir «influjos que infundían temor»: sensaciones de un ser extraordinariamente sensible e intuitivo. «Durante la noche la madre era inquietante y misteriosa».[67] Es ése el aspecto de la madre que quedó indeleblemente grabado en la memoria del niño, su enigma, el abismal principio materno en general. Tiene pesadillas en las que, por ejemplo, las cosas crecen hasta adquirir dimensiones gigantescas y lo envuelven mientras sueña. A los siete años sufre el llamado falso crup, esto es, una enfermedad infantil acompañada de ataques de disnea, tales como los que pueden presentarse en niños nerviosos e hipersensibles.

¿Cómo puede sustraerse un niño, desde los ocho hasta los diez años, aproximadamente, al ominoso, oscuro y desconcertante influjo del «otro lado»? La «protección ritual» que le proporciona la oración nocturna no suele ser suficiente. La vida religiosa en la iglesia y en la casa parroquial resulta de poca ayuda. No es la primera vez que el hijo de un pastor reconoce que va a la iglesia de mala gana. En el caso de C. G. Jung se trata además de una iglesia reformada, desprovista de todos los ornamentos sagrados. La comunidad debe conformarse con cantar, orar y escuchar en una iglesia despojada de imágenes, aunque

> el día de Navidad constituía la única excepción. El canto coral navideño «Este es el día que hizo Dios» me agradaba sobremanera. Al atardecer venía el árbol de Navidad. Es la única celebración católica que yo festejaba con fervor.[68]

Como la actividad tradicional de la iglesia no satisfacía las necesidades formativas y afectivas, ni ofrecía ayuda terapéutica alguna, el instinto y la intuición del niño debían desarrollarse en su actividad lúdica. Hemos mencionado ya la relación con las piedras, las plantas y los animales, y el juego con el fuego. Determinadas piedras impresionaban a Carl especialmente. Los guijarros lisos y oscuros del Rin, que pintaba con acuarelas de diversos colores

haciendo contrastar nítidamente una parte superior y una parte inferior. Así, las piedras comunes adquieren una cualidad individual. Por eso a los diez años medita acerca del receptáculo que debe construirles:

En aquella época utilizaba yo una cajita para guardar las plumas, pintada de amarillo y con un pequeño castillo, como las que tienen los alumnos de la escuela primaria. En ella se encontraba también una regla. En uno de los extremos de ésta dibujé un hombrecito de unos seis centímetros «con levita, sombrero y brillantes zapatos negros». Lo pinté con tinta negra, lo recorté de la regla y lo puse en la cajita de las plumas, donde le había preparado una camita. Con un poco de lana le hice incluso un abrigo.[69]

Junto a ese hombrecito colocó Carl la piedra que había preparado meticulosamente. El objeto misterioso está listo. Queda sólo hallar para él un sitio adecuadamente oculto en el que nadie pueda sospechar que se halla.

A escondidas llevé la caja con el hombrecito al piso prohibido de arriba (prohibido porque las tablas del suelo estaban apolilladas, y por eso eran frágiles y peligrosas) y lo oculté colocándolo sobre una de las vigas del techo. Al hacerlo experimenté una gran satisfacción, pues nadie podría verlo. Yo sabía que en aquel lugar ningún ser humano sería capaz de hallarlo. Nadie podría descubrir mi secreto y destruirlo. Me sentí seguro; el inquietante sentimiento de hallarme en conflicto conmigo mismo había sido eliminado.[70]

Es evidente que este relato se refiere a algo más que a un juego infantil sin importancia, si es posible decir que las fantasías y los juegos infantiles carecen de ella. El juego con el fuego, el encuentro con la gran piedra fálica y el hombrecito recortado por él mismo y guardado con el guijarro negro, constituyen cifras y señales de su desarrollo interior. Estos actos rituales confieren al niño un cierto sentimiento de sí mismo apuntalado por la elementalidad de lo terrestre, lo cual desempeña en C. G. Jung un papel considerable. El teólogo católico Johannes Tenzler señala con acierto al respecto: «Ese acto de distanciamiento llevado a cabo por un niño de diez años, sin incurrir en tendencias a la huida, de por sí habituales y por ello comprensibles, es enteramente notable, pero ese valor y esa independencia son característicos de Jung».[71]

Si se quiere penetrar en la estructura fundamental de la espiri-

tualidad de Jung, es necesario hacer antes una aclaración. Cuando Jung, a propósito de su sueño iniciático («iniciación en el dominio de lo oscuro»), se refiere al comienzo de su vida espiritual, el «espíritu» del que habla no es el *lógos* de las alturas ideales, sino el Eros de la profundidad ctónica y terrestre. No es el principio paterno, sino el materno. Ese estado antropológico se configura y se simboliza a través de la relación real con el padre y la madre. El niño ama a los dos, en todo caso, en la medida en que se trata de su actitud consciente. Pero el padre parece haber perdido el contacto con las fuerzas de lo profundo que crean la vida; las fuerzas originarias de la tradición religiosa se han volatilizado. Para él, el teólogo, «Dios» está muerto. Ello tiene que originar necesariamente tensiones entre el padre y el hijo. Es mucho más positiva su relación con la madre y sus heredadas dotes de sonámbula y médium. No obstante, se comprendería mal a Jung si se le relacionase exclusivamente con el mundo de la «Madre». El «hombre enteramente ctónico» (J. Tenzler) no es un prisionero de la profundidad. La importancia de Jung reside precisamente en que reconoció los riesgos de lo terrestre y lo materno, e intentó –primero para sí mismo y más tarde, como psicoterapeuta, para los demás– abrir un camino *a través del mundo de la madre.* Logra decisivamente escapar del peligro de ser devorado por las fuerzas del inconsciente y hallar el camino que conduce hacia la luz, hacia la conciencia. Se percibe en ello el motivo del héroe, al que Jung en sus obras (en *Transformaciones y símbolos de la libido* o en *Símbolos de transformación*, entre otras) prestó especial atención. El héroe se encuentra, por una parte, ya configurado por innumerables prefiguraciones míticas, y también por llamativas figuras de relatos maravillosos (por ejemplo, la del sastrecillo valiente), y personifica, por otra parte, y sin más, la imagen originaria del hombre:

El héroe representa el sí-mismo [*Selbst*] inconsciente del hombre, manifestándose empíricamente como la suma y el contenido de todos los arquetipos, e incluyendo, por lo tanto, el tipo del «padre», o bien el del viejo sabio. En esa medida el héroe es su propio padre y se crea a sí mismo.[72]

Ese proceso de individuación o de transformación en sí mismo –según muestra la psicología junguiana– requiere una considerable dosis de valor. De esa manera, el lector no ha de extraviarse cuando, en este marco, dirige la mirada a las tempranas experien-

cias del niño. Se trata de crecer entre terroríficas y numinosas vivencias y alcanzar, peldaño a peldaño, la maduración de la propia personalidad. Es por eso característica la manera en que, en su autobiografía, describe la maduración de la conciencia de su yo. Refiriéndose a cuando tenía unos doce años, escribe:

Fue en el camino que recorría al dirigirme a la escuela, desde Klein-Hüningen, donde vivíamos, hacia Basilea. En una oportunidad experimenté allí repentinamente el irrefrenable sentimiento de que acababa de salir de una densa niebla, con la conciencia de que entonces era *yo*. Había a mis espaldas como una pared de niebla tras la cual ya no me encontraba. Pero en aquel momento *me* acontecía ser *yo*. Antes de ello también existía, pero todo había pasado. Ahora yo sabía: ahora soy *yo*. Esa experiencia me pareció extraordinariamente importante y nueva. Había «autoridad» en mí.[73]

Esa experiencia primera del ser-yo, la cual, por así decir, hace que uno emerja «de una densa niebla», contrasta claramente con aquellas experiencias en las cuales –como es más o menos el caso en Jean Paul– la conciencia del yo se hace presente de manera inmediata, como el estallido de un rayo, y al mismo tiempo ilumina el mundo circundante; el ser-en-el-mundo se hace consciente por primera vez.[74] En ambos casos se trata del nacimiento de la conciencia del yo o del sí-mismo. Pero no puede pasarse por alto la singularidad de lo vivido y de lo descrito en cada caso. El poeta –perteneciente a la generación del abuelo de Jung– compara su experiencia con un acontecimiento natural procedente de lo alto, mientras que lo narrado por el psicólogo tiene un matiz enteramente ctónico; lo que se presenta no cae como un rayo, sino que se desarrolla como un organismo.[75]

A ese volverse consciente de un desarrollo interior le corresponde, desde el punto de vista biográfico, un progreso externo: el paso del campo a la ciudad, la separación de los compañeros de juego aldeanos y el encuentro con el «gran mundo». Después de haber educado a su hijo en latín, Paul Jung lo envía a la escuela superior, la Escuela Secundaria de Basilea. Corre el año de 1886. La ciudad, situada sobre la ribera del Rin, tiene unos cincuenta mil habitantes. Para el hijo del pastor de aldea fue de hecho la primera muestra de un mundo «en el que vivía gente poderosa, mucho más poderosa que mi padre, que habitaban casas enormes y lujosas, que conducían costosas calesas tiradas por maravillosos caballos y se

expresaban con distinción tanto en francés como en alemán. Sus hijos, muy bien vestidos, de finas maneras y provistos cotidianamente de abundante dinero, eran mis compañeros de clase».[76]

El jovencito se diferenciaba en muchos aspectos de los demás. Pues, en comparación con la mayoría de sus compañeros de colegio, él no podía hablar de prolongadas vacaciones junto al mar o en las montañas. Su sencillo uniforme no resistía la comparación con las bellas vestimentas de los otros. La larga caminata cotidiana hacia la escuela pronto hizo trizas sus zapatos. Todos sabían que sus calcetines estaban cada vez más zurcidos. Carl comprendió entonces hasta qué punto era pobre su familia, y empezó a ver a sus padres con otros ojos. Comenzó a entenderlos mejor. Advirtió que tenían preocupaciones, que en sus vidas había conflictos que, sin duda, proyectaban una sombra sobre él mismo. Es su extraordinaria sensibilidad la que le hace padecer la desarmonía existente entre sus padres. El hecho de que el matrimonio Jung sólo tuviese tres hijos, resulta sorprendente si se piensa que, en general, las familias eran numerosas en aquella época y, asimismo, en la circunstancia de que tanto Paul como Emilie Jung habían sido los decimoterceros hijos de sus respectivos padres. Es innecesario señalar que entre los dos miembros del matrimonio –¡un párroco y su esposa!– no pudo tener lugar discusión alguna acerca de la planificación familiar tal como se da en la actualidad. En resumen, las diferencias entre ambos debieron de ser considerables. Sea como fuere, sabemos que los padres estuvieron separados largo tiempo, lo cual provocó en el niño, como reacción, un eczema. Pronto se suscitaron perturbaciones neuróticas que ensombrecieron la niñez de Carl Jung.

Y en lo que concierne a la escuela, se le plantearon otros problemas. Las horas de clase fastidian al muchacho, enteramente distraído en sus juegos. El hijo del párroco halla las clases de religión «aburridas hasta lo indecible». Las matemáticas le provocan una «angustia positiva»:

El maestro pretendía transmitirnos que el álgebra era algo enteramente obvio, en tanto que yo nunca llegué a saber qué eran los números por sí mismos. No eran flores, no eran animales, no eran fósiles, no eran nada que uno pudiera imaginarse, meras cifras que resultaban de los números... Descubrí, para mi horror, que no había nadie que comprendiese mis dificultades.[77]

De nuevo se ve el muchacho librado a sí mismo. Se le exime de las clases de matemáticas por ser totalmente inepto, según la opinión del maestro. Se le oculta así que hay cosas para las que sí está dotado, que podría ser capaz de desarrollar a partir de su fantasía. Pero eso no es posible cuando se trata, según la tendencia de la época, de obtener fieles reproducciones naturalistas, y cuanto más «naturales», tanto mejor.

Al muchacho, de apenas doce años, parece abrírsele entonces una salida que le permite escapar de las calamidades de la escuela. Un día de comienzos del verano de 1887, mientras esperaba a uno de sus compañeros en la Plaza del Monasterio de Basilea, recibió un golpe de otro de los alumnos de su escuela que andaba alborotando por allí. Cae y desafortunadamente se golpea la cabeza en el borde de la acera. Queda aturdido durante unos momentos. Pero ya al caer le había asaltado un pensamiento: «¡Ahora no tengo que ir a la escuela!» Esa idea se consolidó en él. Sobrevienen desde entonces los desvanecimientos, que se producen de forma oportuna cada vez que debe afrontar las obligaciones escolares. A los padres no les queda, pues, otra posibilidad que la de retirar a su hijo de la escuela por medio año. Por fin dispone Carl del tiempo que desea para volver a sumergirse en su mundo de juegos y de fantasía; para dibujar caricaturas y para hacer sus primeras exploraciones en la biblioteca de su padre. «Dedicaba mi tiempo a vagabundear, a leer, a coleccionar cosas y a jugar. Pero al hacerlo no me sentía más feliz, sino que advertía oscuramente que estaba huyendo de mí mismo.» [78] Los médicos a los que se consulta no saben qué aconsejar. Pero creen que se trata de una epilepsia. Sin embargo, aún no puede preverse lo que ha de ocurrir. Dio la casualidad de que el padre le confesó sus preocupaciones a un visitante. Dijo no saber qué ocurriría con Carl en el caso de que sufriera de epilepsia, pues, de ser así, no podría ganar dinero suficiente para mantenerlo: preocupaciones de padres que piensan en el futuro. A propósito de ello recuerda el hijo:

Yo estaba como si me hubiese caído un rayo. Era el enfrentamiento con la realidad. «Ajá, entonces uno tiene que trabajar», fue el pensamiento que atravesó mi cabeza. A partir de ese momento me convertí en un chico serio. Me escabullí en silencio para dirigirme al estudio de mi padre, cogí mi gramática latina y empecé a estudiar afanosamente. A los diez minutos tuve un desvanecimiento. Casi me caí de la silla, pero pasados algunos minutos me sentí mejor y continué trabajando. «¡Al

diablo, ya no tendré más desvanecimientos!», me dije, y me mantuve en mi propósito. Transcurrió más o menos un cuarto de hora antes de que sobreviniese el segundo ataque. Pasó lo mismo que con el primero. «¡Y ahora continuarás trabajando!» Resistí, y tras otra media hora vino el tercero. Pero no cedí, y trabajé otra media hora hasta sentir que había superado los ataques. Me sentí de pronto mejor que en los meses precedentes. De hecho, los ataques no se repitieron y desde aquel día trabajé con mi gramática y con mis cuadernos escolares. Después de algunas semanas volví a asistir a la escuela, y tampoco allí sufrí nuevos desvanecimientos. El embrujo se había desvanecido. Aprendí con ello lo que es una neurosis.[79]

Pero también la neurosis representaba un secreto, él podía abandonarse a su «pasión por la soledad... lejos de todo el mundo humano». Sin embargo, lo que al principio había sido una representación para huir de la aborrecida escuela y para eludir el problemático mundo que lo rodeaba, pronto condujo al pequeño fugitivo de vuelta a la realidad: la neurosis y su superación como una posibilidad de realizar experiencias en su mundo interno, y de recibir un impulso que le permitiese el crecimiento. Pues la resolución de los síntomas neuróticos puede convertirse en una nueva orientación que restablezca el sentido y afirme la vida. Acerca de su neurosis infantil cuenta Jung:

Pero finalmente me condujo a una acentuada minuciosidad y a una marcada afición al trabajo. En ese momento se inició mi escrupulosidad, no para aparentar que yo valía algo, sino como escrupulosidad respecto de mí mismo.[80]

El colegial se levanta regularmente a las cinco de la mañana, a veces más temprano, con el fin de prepararse para ir a la escuela, antes de emprender la marcha hacia Basilea. Pero, visto en su conjunto, el compromiso con la escuela no se sale manifiestamente de los límites. Mientras que —aparte de las matemáticas— se califican su aplicación y su rendimiento a veces con un «bien» y a veces con un «muy bien», la conducta del muchacho, dispuesto siempre a hacer travesuras de todo tipo, deja, a juicio de sus maestros, bastante que desear. Así, en el boletín del segundo cuatrimestre de 1894, se hace constar expresamente: «Nos ha forzado a amonestarlo por su comportamiento indisciplinado y por participar en desórdenes durante el paseo escolar».[81] Y Albert Oeri atestigua que su compañero de colegio se caracterizaba por sus sonoras carcajadas, especialmente cuando una de sus travesuras había tenido éxito.

Las dos personalidades, y el despertar espiritual y religioso

El descubrimiento, repentino o gradual, de que «Yo soy yo» señala el comienzo de la pregunta vital: «Pero, ¿quién soy yo en realidad?». Al proporcionar la certeza del propio existir, el descubrimiento consciente de sí mismo representa el planteamiento de la pregunta acerca de la propia identidad y, sobre todo, acerca del fundamento que la hace posible. En el caso de Jung, ese descubrimiento se presenta de forma tal que a la experiencia del yo que emerge de una niebla se añade otra inmediata y repentina.

Un día, el muchacho, desde la casa parroquial de Klein-Hüningen, ve pasar un coche que viene de la Selva Negra. «Una calesa antiquísima, como las del siglo XVIII.» Pero si bien el vehículo le causa una impresión extraña y sorprendente, el muchacho debe decirse a sí mismo: «Ese coche no es en modo alguno tan extraño». Antes bien, se afirma el siguiente sentimiento:

¡Ahí está! ¡Es de mi época! Era como si yo lo hubiese reconocido; pues era del mismo estilo que aquel en el que yo mismo había viajado... No puedo describir lo que ocurrió en mí entonces, o lo que me golpeaba con

tanta fuerza: un anhelo, un sentimiento de nostalgia o un reconocimiento: ¡Sí, era así! ¡Era eso, sin duda! [82]

Anhelo y nostalgia, pero ¿de qué? En lugar de considerar la idea de la reencarnación –como haría siempre en una etapa posterior de su vida– e imaginar que su existencia actual era la nueva encarnación de una existencia anterior, se afirma en él otro pensamiento que lo confunde: el de que aquel «Yo soy yo» corresponde sólo a una faceta de su yo, la «número uno», la cual no representa su personalidad completa. Y el «número uno» es precisamente el hijo del pastor de la aldea, el muchacho que asiste a la escuela de Basilea, que no entiende las matemáticas y sufre desvanecimientos. En tanto que la faceta «número dos» de su personalidad es muy distinta, exige respeto, tal como el que se experimenta ante un hombre grande, poderoso e influyente. Y el muchacho procura incluso imaginarse a sí mismo concretamente con esa figura más bien noble. Por ejemplo: usa peluca blanca, zapatos con hebilla y viaja en aquella antigua calesa. Un aspecto semejante tiene el viejo doctor Stückelberger, afamado ciudadano y médico de Basilea, que vivió precisamente en el siglo XVIII, según puede vérselo representado en una estatuilla de terracota que una de las tías de Carl posee, y que siempre suscita en el joven ideas acerca de sí mismo, esto es, acerca de su «número dos». Un error permite advertir con qué fuerza se ha grabado en él ese sentimiento de nostalgia del pasado: a los once años, en lugar de escribir, para indicar el año, «1886» como hubiese correspondido, escribe con frecuencia «1786». También fascina a Carl su abuelo Carl Gustav, el cual, lo mismo que el doctor Stückelberger, había sido médico famoso y prestigioso ciudadano de Basilea. Parientes y conocidos siempre hablan de ese abuelo. Aparece entonces la «molesta tradición» según la cual Carl Gustav Jung, el viejo, habría sido hijo natural de Goethe.

Al escribir su autobiografía, Jung debe finalmente familiarizarse con la idea de que él vivía en realidad en dos épocas y encarnaba dos personalidades, a saber, la actual del pequeño Carl, hijo del pastor, y, simultáneamente, aquella respetable personalidad de antes, la de un hombre muy difícil de identificar, que ya había muerto, y que de algún modo se relacionaba con la naturaleza humana como tal. Esa faceta «número dos» pronto descubre su contacto, cada vez más pronunciado, con el mundo medieval, al cobrar forma poética en el misterioso Fausto de Goethe. ¿Es

sorprendente que el representante de la faceta «número dos» se sienta fascinado por la poesía del *Fausto*, por haber hallado ya en la primera juventud un camino que lo conduce al mundo de la Edad Media tardía?

Y, en efecto, siguiendo una sugerencia de su madre, Carl se sumerge en esa obra que siente que «debe» leer. El texto pronto ejerce sobre él una influencia tan profunda, que intenta con tesón redactar una interpretación. Juzgándolo retrospectivamente, dice Jung: «Mi padrino y mi autoridad era el propio Goethe».[83] Indudablemente es la enigmática «número dos», que pertenece a un remoto pasado pero subsiste en un presente intemporal, la faceta de su personalidad que hace que en su período de maduración el escolar dirija su mirada a un alimento espiritual distinto del que pueda prever el plan de estudios de cualquier época. Pero, debido a otra razón existencial, Carl debe buscar alianzas espirituales, pues ambas facetas de su personalidad («número uno» y «número dos») juegan y se enfrentan una a la otra. Las contradicciones reclaman una aclaración. La iglesia, como se ha insinuado, no ofrece ayuda alguna al niño. El período de preparación para su confirmación, impartido por su propio padre, sólo le produce aburrimiento. La confirmación misma y la primera comunión de los recién confirmados, a la que se asigna una gran importancia, decepcionan al jovencito. Aun cuando, a diferencia de la doctrina católica o luterana de los sacramentos, la concepción reformada de la comunión renuncia a la idea de una presencia corporal de Cristo (presencia real), sigue tratándose de un componente central de la fe y de la vida cristianas. Y esto aumenta la desilusión del joven con una gran expectativa religiosa que no se cumple, ni siquiera cuando recibe el sacramento. También la majestad de Dios (*maiestas Dei*), especialmente destacada en la teología de Calvino, Su gracia y Su misericordia, lo mismo que Su ira punitiva, dejan confuso al inquieto muchacho. El Dios que se irrita con el pecador, ¿no es el mismo que ha creado al propio pecador y al mundo caído en la desgracia? ¿No es entonces ese Dios (co)rresponsable del mal que hay en el mundo y hasta de los actos del pecador?

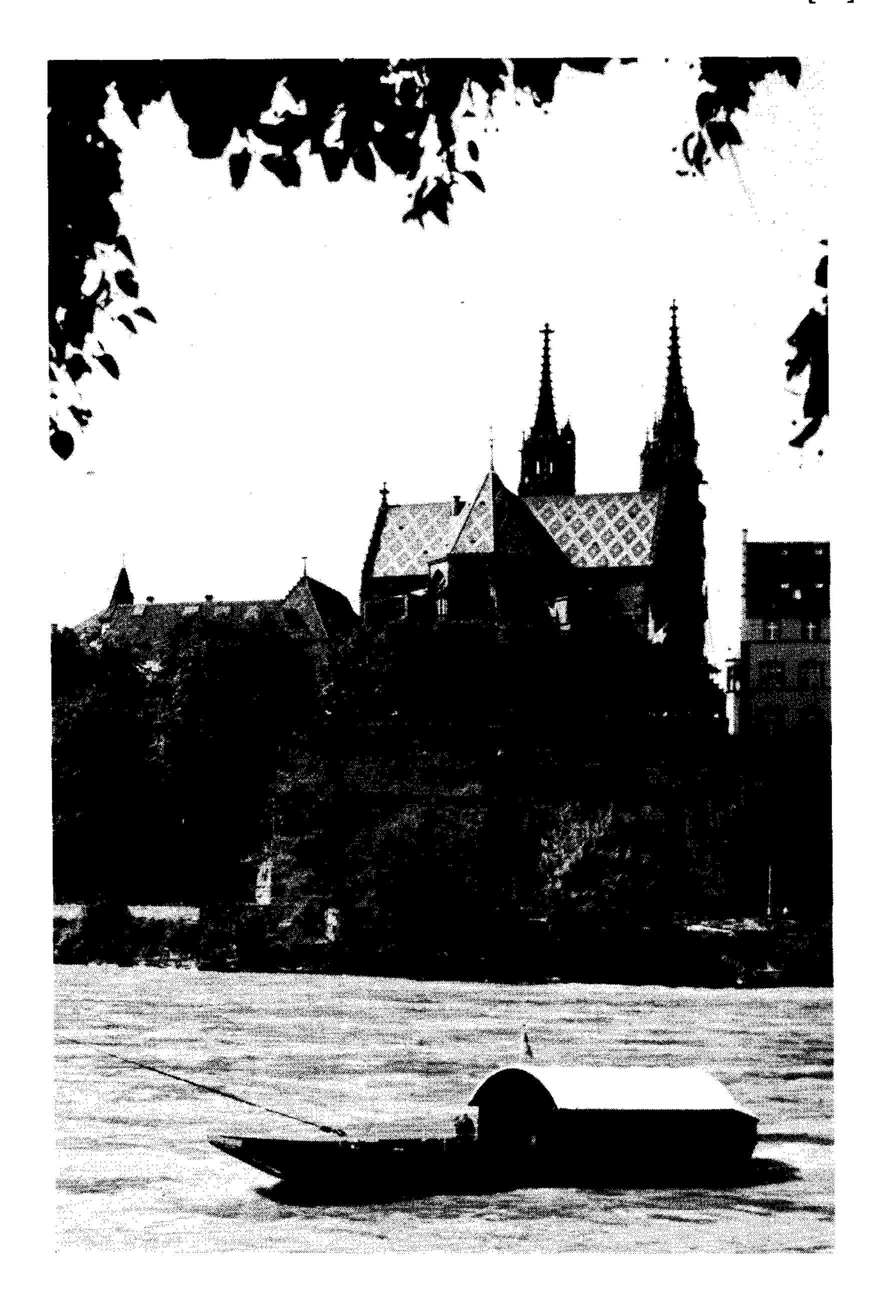
Esas preguntas, y otras semejantes, no son, para Carl, simplemente reflejos de su propia especulación y de su curiosidad. Lo inquietan desde hace mucho tiempo, y llega a esta maliciosa conclusión: «Era, por lo tanto, intención de Dios que ellos [Adán y Eva] pecasen». Esa idea, absolutamente heterodoxa, comienza a

liberar al joven pensador de sus peores tormentos. Reúne entonces coraje para pensar inauditas blasfemias, como si tratase de arrojarse a los más profundos abismos del infierno y de perder la salvación eterna de su alma. En un cuadro imaginario se ve ante el monasterio de Basilea en un espléndido día de verano:

...El bello monasterio y, arriba, el cielo azul. Dios se halla sentado en un trono dorado, situado en lo alto, muy por encima del mundo, y por debajo del trono cae un monstruoso excremento sobre el techo coloreado de la iglesia, lo destroza y derriba las paredes. Era, pues...[84]

Cuando lo imagina, no es consciente en lo más mínimo del alcance de esa afirmación, pero se trata, en última instancia, de que el mal, en su potencia supramundana, no se halla separado, bajo la forma del diablo, de Dios, ¡sino que pertenece, por así decirlo, a la imagen de Dios, a su lado oscuro! ¿Y cómo, si ese Dios mismo, desde arriba, y no a través de «hombres y fuerzas perversas», destruye la construcción temporal de su Iglesia? Sin embargo, estos sacrílegos pensamientos y la «pecadora» imagen no se ven acompañados por el sentimiento de ser maldecido eternamente por Dios, sino, al contrario, por el sentimiento de gracia, de dicha y de gratitud. En lugar de recibir un castigo, tal como el hijo del pastor hubiera debido esperar basándose en las clases de religión recibidas, se manifiesta en él la certeza de haber experimentado una iluminación. Lo que hasta entonces había sido oscuro, se esclarece. En una palabra, lo que el joven experimenta al luchar con las preguntas últimas, se convierte para él en una profunda experiencia de Dios. Esa experiencia tiene una cualidad muy distinta a la de los habituales conocimientos impartidos en las prédicas y en el catecismo, tal como él los ha aprendido en la escuela y en la casa, e incluso mediante las enseñanzas de su padre. Y es precisamente esa certeza de haber sido aceptado por Dios la que se halla en claro contraste con lo que el pastor Paul Jung intenta transmitirle a su hijo: algo que para él, para el teólogo, hace tiempo que se ha transformado en un problema existencial al que parece no haberle hallado aún solución. En sus memorias, Jung analiza detalladamente ese contraste entre padre e hijo.

El muchacho, iniciado en su primera infancia en los misterios de la tierra, y cuyo interés por los fenómenos naturales, por las plantas y por los animales se ha de incrementar durante su etapa de colegial, no se halla en condiciones de establecer relación alguna



Basilea, la ciudad en la que Jung asistió a la escuela y realizó sus estudios universitarios: vista del monasterio.

con las enseñanzas de la religión. Todo lo eclesiástico y dogmático, tal como le ha sido enseñado desde hace años, produce en él una molestia similar, lo mismo que aquel «Señor Jesús» que en su primera infancia le despertaba desconfianza. Del mismo modo, el joven parece enfrentarse a la espiritualidad de su iglesia. El mundo, enteramente distinto, de misterios en el que vive, pero acerca del cual, por falta de comprensión, a nadie puede hablar, es completamente extraño para su padre y sus tíos, que también se hallan al servicio de la iglesia. Su madre es la primera que sabe hallar, instintivamente, una entrada al ámbito en el que su hijo se ha encerrado. Jung recuerda:

> En aquel entonces experimentaba profundas dudas acerca de todo cuanto mi padre decía. Cuando lo escuchaba predicar acerca de la gracia, pensaba siempre en mi experiencia. Lo que él decía sonaba insulso y hueco, como cuando se cuenta una historia en la que uno mismo no puede creer mucho, o que conoce sólo de oídas.[85]

Como dos hermanos de la madre y otros seis parientes de la familia de ella son asimismo pastores de la Iglesia reformada, Carl es testigo de innumerables conversaciones acerca de temas religiosos y de discusiones teológicas, por no hablar de las muchísimas prédicas obligatorias que cada domingo debe soportar. Pero no es en ellas, o por ellas, en las que se habla del «Señor Jesús», como llega Jung a un conocimiento de Dios, conocimiento al que él retrospectivamente caracteriza como «una de las experiencias más reales e inmediatas».[86] Pues aquellos representantes de la teología –entre ellos Paul Jung– nada querían saber de argumentaciones críticas; aceptaban sólo una fe incondicional. Todo ello no hacía sino fortalecer el escepticismo y la duda: la duda acerca de la credibilidad de aquellos que exigen «fe» sin estar atrapados, empero, ellos mismos por la incertidumbre de su creencia y de su entrega a Jesús. Es ésa, en todo caso, la impresión del muchacho. Pues dice haber observado que su padre no sólo no tuvo acceso alguno a experiencias religiosas internas como las que experimentó su hijo, sino que como cristiano y como pastor evangélico era incapaz de llegar a un acuerdo con su propia fe, lo cual le provocaba un gran sufrimiento, precisamente porque junto con su familia procuraba en lo posible llevar una vida en consonancia con su confesión. El hijo dice que el padre nunca había experimentado el milagro de la gracia, que simplemente había tomado como

norma los mandamientos de la Biblia y había creído en los contenidos de las Escrituras más o menos ciegamente, tal como exige la tradición de los Padres.

Pero él no conocía a Dios vivo, sin intermediación que, omnipotente y libre, está por encima de la Biblia y de la Iglesia, llama al hombre a su libertad y puede obligarlo a abandonar sus propias convicciones y creencias para cumplir incondicionalmente con su exigencia (esto es, la de Dios).[87]

En medio de esas dudas, Carl procura ayudar a su padre. ¡el hijo del pastor ayuda al pastor! En vano intenta comunicarle algo de sus propias experiencias, especialmente más tarde, cuando llega a los dieciocho años y mantiene con él muchas discusiones. Al referirse a ellas hace constar con resignación: «Nuestras discusiones tenían siempre la misma e insatisfactoria conclusión». El resultado final ya nos es conocido:

La teología nos había alejado, a mi padre y a mí, uno del otro... Yo estaba al mismo tiempo conmovido e irritado, porque veía la desesperación con que se sometía a su Iglesia y a su pensamiento teológico. Le habían quitado la fe después de haberle negado toda posibilidad de llegar sin mediación a Dios.[88]

C. G. Jung debió de tener conciencia de esa visión durante toda su vida. En todo caso, algunos años antes de escribir su autobiografía intentó, entre otras cosas, aclarar ante el teólogo protestante Walter Bernet la situación inicial, la cual se hallaba decisivamente determinada, por una parte, por la mencionada contraposición entre saber y experiencia y, por otra parte, por las presuposiciones materialistas de las que más tarde, siendo médico, debió prescindir. Dice en una carta del 13 de junio de 1955:

La tragedia de mi juventud fue que yo veía a mi padre atormentado por el problema de su fe, lo cual debió de provocar su temprana muerte. Ese fue el hecho externo y objetivo que me abrió los ojos al significado de la religión. Experiencias subjetivas e internas me habían impedido extraer del destino de mi padre conclusiones negativas en relación con la fe, que por otra parte hubieran sido muy fáciles de establecer. He madurado, sin duda, en el período de florecimiento del materialismo científico... Me remitía exclusivamente a la experiencia. Ante mis ojos estaba siempre la experiencia de Pablo en Damasco...[89]

Así, al ir creciendo, se ve, enfrentado a realidades que le importan profundamente, acerca de las cuales le hubiese gustado hablar con una persona con conocimientos y experiencia. Pero está solo. Es el destino mismo el que le convierte en esotérico –en el sentido pleno del término–, esto es, en un hombre que bebe de sus experiencias internas y llega a emitir opiniones que lo aíslan del mundo que lo rodea. Recuérdese en este punto un trabajo temprano que Jung, médico y analista, escribió a los treinta y cuatro años, acerca de la importancia del padre en el destino del individuo (1909). Dice en él, entre otras cosas:

> Si deseamos ver en acción el poder demónico del destino, podremos observarlo en esas oscuras y calladas tragedias que se desarrollan lenta y atormentadamente en las almas enfermas de nuestros neuróticos... Cuando nosotros, los normales, examinamos nuestra vida, vemos que una mano poderosa nos guía infaliblemente hacia nuestros destinos, una mano que no siempre puede considerarse benévola. A menudo decimos que es la mano de Dios, o la del Demonio, expresando con ello inconscientemente un factor muy importante psicológicamente, a saber, el hecho de que la fuerza que da forma a la vida de nuestra alma tiene el carácter de una personalidad autónoma, o bien, sucede que su naturaleza es tal que, desde siempre, y aun en el uso lingüístico actual, la fuente de tales destinos aparece como un *demon*, como un espíritu bueno o malo.[90]

Al redactar esas frases, siendo un joven psicoanalista que había accedido al círculo de Freud, Jung quizá pensaba en su propia niñez, y también en los problemas relacionados con su destino y con el de su padre.

Pero el padre de Jung no era en absoluto una persona autoritaria. Más bien se podría decir que era todo lo contrario. Su liberalidad impidió que se despertaran actitudes de rebeldía juvenil en su hijo. En efecto, en ocasiones Jung relata –por ejemplo, a su discípula Barbara Hannah, que también era hija de un pastor– que nunca fue obligado a ir a la iglesia.[91] Sencillamente iba. Y cuando comprende, antes de la confirmación, que en adelante deberá mantenerse lejos de la celebración de la Eucaristía, porque no encierra para él ningún interés religioso, el pastor Paul Jung aceptó esta decisión de su hijo sin proferir palabra alguna. Ya hombre maduro, Jung rechaza reiteradamente la idea de que se sintiera acomplejado por ser hijo de un pastor. A los setenta y siete años le escribe a una teóloga suiza (Dorothee Hoch):

... Yo tenía, no obstante, una buena relación personal con mi padre; ningún «complejo paterno», pues, del tipo habitual. Sin embargo, no me agradaba la teología, porque a mi padre le provocaba problemas que él no podía resolver y que yo consideraba injustificados.[92]

En ese contexto, lo mismo que en otros,[93] admite en cambio un complejo materno, y ello en vista de su elevada estima de la vida religiosa. En consecuencia, la oposición es, para Jung: religión *versus* teología e Iglesia.

Del mismo modo, fue la experiencia propia lo que le permitió sacar el complejo materno del estrecho marco de la psicopatología y establecer mejor la repercusión positiva que ejerció en él. Esa repercusión forma parte de un especial sentimiento religioso «que transforma en verdad la *ecclesia spiritualis* [la Iglesia del Espíritu], y... una apertura espiritual que es el receptáculo de la Revelación».[94] Forma parte del mismo campo de acción la diferenciación del *Eros* más o menos en el sentido de *El Banquete* platónico: por un lado, el desarrollo del gusto y de la estética, cualidades que exigen una sensibilidad femenina y, por el otro, el del sentido de la amistad y de la relación interhumana, tanto como del espíritu histórico, esto es, la comprensión de los valores del pasado que se trata de preservar. Todo ello constituye la herencia materna, de la cual el mismo Jung ha recibido una parte considerable. El retrato que traza de su madre corresponde al de una matrona campesina que, tan sólo por su vivaz aspecto, ya es posible imaginarse que pertenece a una gran familia con muchos niños: una señora robusta, agradable, hospitalaria, conversadora y absolutamente digna de afecto.

Pero esto es sólo su apariencia cotidiana, la faceta «número uno» de su personalidad. Como hemos visto, para Jung es mucho más importante aquella figura oscura que ya de muchacho adivinó enigmática y poderosa, cuando él dormía en la habitación de su padre, percibiendo al mismo tiempo esa presencia, a veces terrorífica. Se añaden a ello las dotes de médium de la familia Preiswerk. Hay, por lo tanto, entre ambas personalidades una considerable diferencia. Las pesadillas infantiles hacen que Jung, al escribir su autobiografía, se remonte a ese lado oculto de su madre, pues

durante el día era una madre perfecta, pero de noche me parecía inquietante. Era entonces como una profetisa que al mismo tiempo fuese un extraño animal, como una sacerdotisa en la cueva de un oso. Arcaica y malvada. Malvada como la verdad y como la naturaleza.[95]

Jung está convencido de que él mismo tiene algo de ese componente oscuro de su madre. forma parte de ello, por ejemplo, la capacidad –sea instintiva o intuitiva– de ver a los hombres y las cosas con «ojos que llegan hasta el fondo», esto es, prerracionalmente y sin una reflexión explícita: don no siempre muy grato, como subraya Jung. Dice que en su vida le ocurrió frecuentemente saber de repente algo que, según el criterio humano, no podía saber. Así, podía hablar espontáneamente acerca de una situación tal como se manifiesta momentáneamente una ocurrencia, impresionando a los presentes con el acierto o, incluso, la indiscreción de lo expresado. Al mismo orden de cosas pertenecen también aquellas repentinas efusiones de afecto, los sarcasmos, los ataques de ira o las maldiciones que podían irradiar a los sorprendidos testigos: manifestaciones de su faceta «número dos», tales como las que el hijo, a su manera, había comprobado en su madre. Pues «muchas veces había momentos en los que irrumpía su segunda personalidad, y lo que ella entonces decía era tan *to the point* y tan cierto, que yo temblaba ante ello». Al mismo marco corresponde el notable impulso del que debe enfrentarse con el esfuerzo de hacer emerger lo inconsciente. Pero la madre, manifiestamente, no era capaz de ello, pues, añade Jung, «si mi madre se hubiera empeñado en hacerlo, yo habría tenido un interlocutor».[96]

El resultado es que desde su juventud Jung se halla en una doble soledad: por una parte, su padre lo deja solo con sus experiencias interiores porque él no tiene experiencias comparables; por otra parte, su madre, quien, por cierto, conoce las profundidades más arcaicas del alma, no es capaz de hablar con su hijo de esos hechos y de darle la orientación psicagógica necesaria en su juventud. Tal vez no nos equivoquemos al suponer que la tarea de C. G. Jung debía de consistir entonces en establecer aquella correspondencia entre las facetas «número uno» y «número dos», entre la conciencia y el inconsciente, y llegar así a totalizar la psique humana, ya fuese como médico o como andragogo o conductor de almas al que le incumbe poner en marcha la maduración del hombre.

Se plantea así la pregunta acerca de la capacitación para esa tarea, es decir, acerca de la profesión que le corresponde. Pero, tratándose de la tarea de toda una vida, que va más allá de lo que se puede aprender en la escuela y en la universidad o, por medio de la formación profesional tradicional, ¿era tan importante todo

esto? ¿No se debe transitar el camino que conduce a la profundidad, donde tiene su fundamento aquel oscuro componente del hombre, la faceta «número dos» de su personalidad?

Es comprensible que el problema de la profesión adecuada para ello se encuentre en un primer plano, y no en menor medida para los padres, que ya desde que su hijo había cumplido los quince años procuraron averiguar cuál sería la actividad que elegiría. Desde el comienzo, Carl está seguro de descartar los estudios de teología que le hubieran convertido en pastor evangélico. No obstante, algún pariente debió de aconsejarle; quizás aquel tío que era pastor en San Albano, en Basilea, y a quien no le había pasado inadvertido el interés de Carl por las conversaciones teológicas de sobremesa. En este tema, aunque acaso por otros motivos, Paul Jung concuerda con su hijo pues, a su juicio, Carl podría elegir cualquier carrera, pero no la de teólogo. «Había en aquel entonces entre nosotros como un acuerdo tácito en cuanto a que ciertas cosas podían decirse o hacerse sin comentarios... Fue para mí más fácil a medida que me apartaba de la Iglesia»,[97] observa en su autobiografía refiriéndose a aquella época. Los padres alientan el interés del colegial por el estudio de la naturaleza y lo suscriben a una revista de ciencias naturales. La suscripción habla de un «apasionado interés» por todo lo que trata esa publicación. Carl empieza a coleccionar fósiles del Jura y cuantos minerales, insectos y huesos de mamut y humanos se puedan hallar en ciertos lugares de la llanura del Rin. Y una vez más aparece en sus memorias la referencia al interés que siente por sus colecciones, interés debido a que las considera pertenecientes a seres vivos –al igual que las plantas y las flores– y no a que desee realizar un análisis científico que soslaye, por su propia índole, el sentido oculto, misterioso, de esas estructuras que crecen y florecen. Pero ¿existe esa profesión que, por un lado, proporciona espacio suficiente para que se desarrolle esa visión de las cosas, y que, por otro lado, sea productiva y dé para vivir? Estos interrogantes, en vez de solucionar sus problemas, los agravan, pues las dos facetas, la «número uno» y la «número dos», de su personalidad, tienen pretensiones que han de confluir en un común denominador. La «número uno» es el colegial interesado por las ciencias naturales, mientras que la «número dos» se siente atraída por la historia de la religión. El joven Jung siente, por un lado, interés por la zoología y la biología, pero, por el otro, le fascinan la geología y la paleontología, discipli-

nas que bucean en las etapas más tempranas de la historia de la Tierra y de su naturaleza. En el ámbito de la historia de la religión, los capítulos que despiertan un mayor interés en él son los de las épocas griega y romana, y la arqueología prehistórica. Sólo muchos años después Jung logra comprender la relación entre estos dos intereses divergentes y la naturaleza dual de su ser, pues

en las ciencias naturales me satisfacía el hecho concreto con sus precedentes históricos; en las ciencias de la religión, la problemática espiritual, que también considera la filosofía. En las primeras, echaba yo de menos el sentimiento, y en las últimas, lo empírico. La ciencia natural correspondía en gran medida a las necesidades interactuales de la faceta número uno, mientras que las ciencias del espíritu, o bien las disciplinas históricas, representaban una provechosa lección de inteligencia para la faceta número dos. Era una situación contradictoria en la que no logré orientarme durante mucho tiempo.[98]

Con este estado de ánimo afronta C. G. Jung, a comienzos de 1895, esto es, cuando tiene diecinueve años, las pruebas de bachillerato en la Escuela Superior de Basilea. Y aprueba todos los exámenes –salvo, una vez más, el de matemáticas– con un buen promedio general.

Los estudios universitarios en Basilea

La suerte está echada. El camino hacia los estudios universitarios está libre. El 18 de abril de 1895 Carl Gustav Jung se inscribe en la Facultad de Medicina de la Universidad de Basilea. Tiene ante él cinco años de estudios, que inicia en el semestre de verano de 1895 y finaliza en el semestre de invierno de 1900-1901. Aquella Facultad es la misma en la que estuvieron su abuelo Carl Gustav y asimismo –en el siglo XVI– Paracelso, sin obtener este último demasiado prestigio. Aún vive Jakob Burckhardt (1818-1897), el creador de la moderna historiografía de la cultura y maestro inigualado en esa disciplina, profesor de la Universidad al igual que el investigador del matriarcado Johann Jakob Bachofen (1815-1887).[99]

Se debe mencionar en este punto la afinidad espiritual que une al joven estudiante con una importante figura que no es de Basilea: Friedrich Nietzsche, profesor de filología clásica de la Universidad de esa ciudad desde 1869 hasta 1879. Nietzsche vive aún cuando se matricula Jung, aunque en estado de enajenación mental. En el año de su muerte, Jung recuerda todavía la poderosa influencia que ejercía Nietzsche en los jóvenes estudiantes de Basilea y en él mismo, el futuro médico de almas inspirado por aquel «adivino de almas».

Pasé mi juventud en la ciudad en la que Nietzsche había vivido y enseñado filología clásica; crecía, pues, en una atmósfera que vibraba todavía bajo el impulso de su doctrina, aun cuando la mayoría de las veces su crítica halló muchas resistencias. No pude sustraerme al influjo de su inspiración («estado de posesión»). Era sincero, cosa que no puede decirse de muchos eruditos cuya carrera y cuyo prestigio significan para ellos mucho más que la verdad.[100]

Además de *Así habló Zaratustra*, la obra que más impresionó a Jung fue *Consideraciones intempestivas*, que le abrió los ojos: «En todo, Nietzsche era para mí el único hombre de aquella época que me proporcionaba respuestas adecuadas a ciertas preguntas acuciantes, que yo, por aquel entonces, sólo podía intuir», señala en una carta dirigida a un teólogo estadounidense. ¡Dos hijos de pastores que habían recibido respuestas decisivas para sus vidas lejos de la casa de sus padres y de la Iglesia!

Lo mismo que en su época de colegial, Jung se dirige a pie a las lecciones diarias y a los trabajos del seminario. Es evidente que ni siquiera admite la posibilidad de alojarse en la casa de sus parientes de Basilea durante el semestre, aunque los visita en ocasiones. Y por razones económicas no piensa en alquilar una habitación. Nunca tiene dinero suficiente para pagar la matrícula de la Universidad. Para su vergüenza, ésta le concede la beca solicitada por su padre.

Me avergonzaba no tanto por el hecho de que con ello nuestra pobreza quedara confirmada ante los ojos de todos, sino más bien a causa de mi secreta convicción de que, por así decir, toda la gente de «arriba», esto es, los que deciden, no me veían con buenos ojos. Jamás hubiese esperado esos honores de «arriba». Era evidente que yo me había aprovechado del prestigio de mi padre, que era un hombre bueno y sencillo. Me sentí muy distinto de él.[101]

Para el pastor Paul Jung, solventar la formación profesional de su único hijo representaba en verdad un esfuerzo enorme. Sus ingresos de pastor de aldea, que consistían fundamentalmente en donaciones en especie de los campesinos que integraban su comunidad, eran modestos; pero el problema estaba también relacionado con su ineptitud para el manejo del dinero, circunstancia, por lo demás, atestiguada por su esposa Emilie. Hubo más razones para cuidar los gastos cuando no sólo se hizo más intenso el «humor depresivo» de su padre, sino que sus achaques físicos se tornaron

más serios: decía tener «piedras en el estómago», y probablemente se tratase de un cáncer que fue diagnosticado demasiado imprecisa y tardíamente. Pronto Paul Jung no pudo continuar su servicio en la parroquia. A fines del otoño de 1895, quedó postrado en cama y falleció el 28 de enero de 1896, cuando aún no había cumplido los cincuenta y cuatro años. Los estudios universitarios de su hijo, recién iniciados, corrían el riesgo de verse frustrados. La familia Jung no contaba con reservas económicas de importancia. No existían en aquel entonces pensiones regulares para las viudas de los pastores. Además, la familia debía dejar la casa parroquial de Klein-Hünningen al pastor que sucedería al padre en sus funciones. A comienzos de 1896, Emilie Jung, su hijo de veinte años y su hija de once, Gertrud, van a vivir a casa de sus parientes, en la cercana Bottminger Mühle. La antiquísima casa, una construcción alsaciana en medio de un amplio jardían más bien descuidado, tiene fama de estar habitada por duendes. Los miembros del clan Preiswerk suelen contar historias inquietantes al respecto. En vista de la tradición familiar ya aludida, no hay en ello nada sorprendente. Se halla, pues, en la naturaleza de las cosas el hecho de que el futuro médico pueda ampliar el extraordinario acervo de sus experiencias con la parapsicología. Mientras que algunos parientes opinan que Carl debe interrumpir su segundo semestre en la Universidad y emprender lo antes posible una actividad productiva para su familia. Otros se preocupan para que pueda continuar los recién iniciados estudios universitarios mediante alguna ayuda económica, esto es, un préstamo. En el último año de estudios, la deuda correspondiente al préstamo ascendía a casi tres mil francos, una suma considerable en aquella época. «No quisiera omitir la época de la pobreza», dice en sus memorias.

A pesar de las dificultades económicas y de los problemas domésticos, C. G. Jung está lejos de ser un muchacho melancólico. En todo caso, forman parte de su vida de estudiante no sólo los estudios académicos, emprendidos con celo, sino también el trato con los otros estudiantes. Ya en mayo de 1895 –pocas semanas después de su matriculación– se inscribe en la *Zofingia*, una asociación suiza de estudiantes. La filial de Basilea, formada por futuros teólogos, filósofos, juristas y médicos, cuenta a comienzos de siglo con unos ciento veinte miembros que se reúnen semanalmente en un número que llega a los ochenta estudiantes.[102] Ya Paul Jung había sido un entusiasta miembro de la *Zofingia*. Siendo novato,

esto es, estudiante de primer año inscrito en la asociación, Carl quedó vivamente impresionado al participar en una excursión de la Asociación al Estado de Markgräf junto con su padre, el cual –por última vez antes de su muerte– evocó, tomando vino y en entusiasmada conversación, los tiempos pasados:

Aquellas palabras cayeron pesadamente en mi ánimo. Sí, él había sido una vez un estusiasta estudiante en su primer semestre, lo mismo que yo; el mundo se había abierto ante él lo mismo que se abría ante mí; los tesoros infinitos del saber habían estado ante él lo mismo que estaban ante mí. ¿Qué era lo que le había desanimado, agriado y amargado? Para ello no encontré ninguna respuesta, o tal vez demasiadas. La conversación que mantuvo aquella noche de verano mientras tomaba vino, fue su última rememoración de aquel tiempo en el que había sido lo que hubiera debido ser.[103]

Imaginamos a C. G. Jung, estudiante en Basilea, como un joven alto y de aspecto atlético, aun cuando durante sus años en el colegio la gimnasia no hubiera sido una de las asignaturas en las que más destacara. Pero aquella época de aburrimiento, la única que hubo en su dilatada vida, había pasado definitivamente, y no sólo debido a sus actividades estudiantiles en la asociación, aunque no se pueden concebir los años pasados por Jung en Basilea sin relacionarlos con la *Zofingia*. Entabla muchas relaciones amistosas nuevas. Allí está otra vez Albert Oeri, amigo de la infancia, biznieto de Jakob Burckhardt y compañero de Jung en la *Zofingia*. En sus propias memorias de juventud [104] pinta a Jung –a quien en la asociación llamaban «el Rodillo» [*die Walze*]– como un compañero alegre, siempre bien dispuesto para todas las diversiones. «Raramente se emborrachaba, pero cuando lo hacía era muy ruidoso. Al comienzo, los bailes, los paseos de la *Zofingia* y los romances no le interesaban mucho. Pero después descubrió que podía bailar muy bien. En una de las fiestas de la *Zofingia*, celebrada en la magnífica Heiter Platz, bailó y se enamoró, al parecer perdidamente, de una joven de la Suiza romanche. A la mañana siguiente entró en una joyería, pidió dos alianzas de matrimonio, dejó veinte céntimos sobre el mostrador y, tras dar las gracias, se disponía a marcharse. Pero el dueño de la joyería dijo, balbuceante, que los anillos costaban cierta elevada cantidad de francos. Entonces Jung se los devolvió, recogió sus veinte céntimos y abandonó el negocio maldiciendo al propietario porque, simplemente por no tener más

de veinte céntimos, osaba oponerse a su compromiso. El muchacho estaba muy confundido, pero no volvió a ocuparse del asunto, y de este modo "el Rodillo" pasó muchos años sin enamorarse». El propio Jung nos da ejemplos de su ahorro obligado; entre otras cosas, cuenta que una caja de cigarros que recibió como regalo le duró casi un año porque sólo se permitía fumar un poquito los domingos. No obstante, Jung pareció gozar de las obligatorias reuniones nocturnas de estudiantes, aunque reprimiendo los placeres del paladar, hasta altas horas de la noche en Breo, el viejo bar de la asociación, que se hallaba en los suburbios, aun cuando tuviera que recorrer después un largo trecho hasta la Bottminger Mühle. El sendero atravesaba un bosque cuyo nombre tiene resonancias románticas, «Bosquecillo de los ruiseñores», en el que, según se cuenta, ocurrían cosas extrañas. Recuerda Oeri: «Entonces él [Jung] sencillamente le contaba a uno de nosotros, cuando nos íbamos del bar, algo especialmente interesante, de modo que, sin darse cuenta, uno llegaba con él hasta la puerta de su casa. En el trayecto solía interrumpirse para indicar, por ejemplo: "En ese lugar fue asesinado hace un tiempo el doctor Götz", o cosas parecidas. Al despedirse, prestaba a quien lo había acompañado un arma para protegerse en el camino de regreso a casa. Yo no le tenía tanto miedo al fantasma del doctor Götz ni a los ogros como al revólver de Jung que llevaba en el bolsillo de mi chaqueta».[105]

Pero es más significativa otra alusión de Oeri, según la cual «el obstinado *outsider* Jung» lo tenía «todo en sus intelectuales manos». Se refiere a la capacidad de Jung para fascinar con sus charlas, a sus compañeros tocando temas de toda índole y despertando gran número de polémicas. Ciertos escritos permiten tomar conocimiento de los ámbitos a los que se refería el interés del joven estudiante de medicina. A los veintidós o veintitrés años manifiesta sus opiniones, por ejemplo, «Acerca de los límites de las ciencias naturales», uno de los temas favoritos de fines del siglo XIX. Habla también acerca del «Valor de la investigación especulativa». Ya entonces entra en juego la psicología. Ello es tanto más digno de recordar cuanto que en la década de los noventa florece el materialismo en la investigación y en la enseñanza oficiales. Quien se aventura seriamente en los contenidos de la bibliografía espiritista y parapsicológica –que en aquel entonces aumentaba rápidamente–, tal como Jung hacía con gran entusiasmo, pone en riesgo su prestigio como intelectual. Albert Oeri, que tuvo a su

cargo la redacción del protocolo de un temprano congreso de psicología, anotó nada menos que treinta intervenciones. También figura en la lista de temas de Jung una «Consideración de las actitudes frente al Cristianismo», título al que se añade: «con especial referencia a Albrecht Ritschl». Se trata del influyente teólogo protestante (1822-1889) que, alrededor de 1900, rechazando la metafísica tradicional, se propuso establecer una relación, nueva y más vigorosa, con la fe, apelando, por una parte, a la repercusión histórica de Jesús e inclinándose, por otra, hacia Martín Lutero. Jung, que ya en vida de su padre había investigado en la pequeña biblioteca teológica de éste y, entre otras cosas, había leído acerca de la dogmática de Aloys Biedermann, de orientación hegeliana, para comprender la cuestión de Dios, procura la compañía, después de la muerte de su padre, de quien había sido su vicario, y conversa con él sobre problemas teológicos contemporáneos, así como acerca de los Padres de la Iglesia y de la historia de los dogmas.

Al finalizar su segundo semestre, Jung lleva a cabo un descubrimiento que tendría para él importantes consecuencias y que debió de influir ya en sus exposiciones estudiantiles. En casa de un historiador del arte, padre de uno de sus compañeros de estudios, halla un librito que trata de las apariciones de espíritus. Se trata de un informe sobre los inicios del espiritismo, y procede de la pluma de un teólogo. Desde 1882, año de la fundación de la Society for Psychical Research, comienzan a aplicarse normas críticas, en la evaluación de los llamados fenómenos ocultos. Así existe la expectativa de avanzar paso a paso en un campo que ofrecía innumerables oportunidades para el engaño. Al comienzo, Jung no puede reprimir sus dudas acerca de todo ello, dudas que, no obstante, desaparecen prontamente,

pues no podía menos que comprender que en principio se trataba de historias iguales o parecidas a aquellas que una y otra vez había escuchado en el campo desde mi más temprana infancia. El material era indudablemente auténtico. Pero la gran pregunta era: ¿son esas historias también físicamente verdaderas? Y yo aún no podía responder con seguridad. En todo caso podía afirmar que evidentemente en todas las épocas y en los sitios más distantes de la tierra se contaban siempre las mismas historias. Pero para ello debía de haber alguna razón. Sin embargo, esa razón en modo alguno podía residir en el hecho de que en todas partes existieran los mismos supuestos religiosos. Manifiestamente no era

ése el caso. Por lo tanto, debía estar relacionada con el comportamiento objetivo del alma humana. Pero precisamente acerca de esta cuestión fundamental, la de la naturaleza objetiva del alma, nada de lo que los filósofos decían podía comprobarse mediante la experiencia.[106]

Jung ha hallado su gran tema. Lo que puede aprenderse en las asignaturas científicas y filosófico-naturales cursadas en la Universidad amplía, sin duda, de manera inaudita el conocimiento de los hechos. Esa forma de ejercer la investigación científico- natural –debió decirse a sí mismo– garantiza un elevado grado de precisión y de exactitud en las mediciones o en la comprobación experimental. Mas los conocimientos reales que en ese campo se imparten son, sin embargo, relativamente exiguos y, habitualmente, de carácter muy especial. Jung echa de menos la profundidad y la visión de conjunto. Y como por sus lecturas filosóficas –por ejemplo, de Schopenhauer o de Kant– sabe que la mente se halla en última instancia en la base de todo, le parece insoslayable un conocimiento de ella lo más amplio posible. Pero la mayoría de las veces el tema se evade como un presupuesto tácito –por ejemplo, en el caso del gran médico y psicólogo romántico Carl Gustav Carus (1789-1869)–, o bien se parte de un conocimiento intuitivo del alma que en el fondo está al alcance de todo el mundo.

Todo ello forma parte de las razones por las que Jung, junto con sus estudios obligatorios de medicina, se familiariza también con la bibliografía existente sobre ocultismo y espiritismo que halla a su disposición, la cual, en la actualidad forma parte del dominio de la parapsicología, como los libros de Johann K. Zöllner (por ejemplo, *Die transzendente Physik und die sogenannte Philosophie*, Leipzig, 1879) o los del químico inglés William Crookes, que realizó aportaciones tanto en el ámbito de su especialidad como en la investigación de los fenómenos *psi*. Los *Sueños de un visionario*, de Kant, pertenecen a esa colección, lo mismo que muchos trabajos del polifacético filósofo de Munich Carl du Prel (1839-1899), quien pasó revista a la totalidad de las cuestiones relacionadas con el problema del alma, constituyendo una «doctrina monista». El propio Jung menciona en sus memorias trabajos aún anteriores, por ejemplo, de Justinus Kerner (*Die Seherin von Prevorst*, Stuttgart-Tubinga, 1829), y al médico de Francfort Johann Carl Passavant (1790-1857), quien, yendo más allá de su disciplina, en sus escritos

filosóficos y teológicos exigía en el médico también aptitudes pastorales. Se alude al mismo tiempo al círculo formado en torno de Eschenmeyer y de Joseph Görres, cuyos miembros se relacionaban, por una parte con el médico e investigador del magnetismo psicológico, de origen suizo, Franz Anton Mesmer y, por otra, con el teósofo francés Louis-Claude de Saint Martin,[107] con Friedrich Oberlin,[108] y con Heinrich Jung-Stilling, amigo asimismo del «Reino de los Espíritus». Se mencionan en especial los «siete tomos de Swedenborg»,[109] el visionario nórdico del siglo XVIII, que impresionó profundamente al joven Goethe. Aunque todos estos hombres famosos y sus seguidores representan sólo una etapa en el desarrollo de Jung, éste no desestima su valor al comienzo de su propia búsqueda en el dominio intermedio de los fenómenos psíquicos y parapsíquicos.

Aunque me resultaban extrañas y dudosas, las observaciones de los espiritistas constituyeron para mí los primeros informes acerca de los fenómenos psíquicos objetivos... Yo hallaba tales posibilidades sumamente interesantes y atractivas. Enriquecieron mi existencia. El mundo adquiría profundidad y relieve.[110]

Esas preguntas y esas búsquedas de juventud se reflejan en su diario de la década de los noventa. A fines de 1898 se queja de «los fetiches» sin vida de la ciencia, los cuales obstaculizaban precisamente aquello que a él, a Jung, le interesaba. Describe dramáticos sueños con «visiones, plagadas de presentimientos, de paisajes florecientes, infinitos mares azules, costas soleadas, pero a menudo también con imágenes de caminos extraños que conducen a la oscuridad de la noche, de amigos que se separan de mí para ir al encuentro de un destino más luminoso, mientras yo permanezco solo en un sendero desierto, envuelto en impenetrables tinieblas». Es muy comprensible que quien vive limitado por la existencia provinciana y la estrechez de la ciencia, sueñe precisamente con «costas soleadas» y con «infinitos mares azules». Al mismo tiempo tiene presentes las imágenes de su ilustre abuelo de Basilea. También al respecto escribe Jung en su diario de 1898:

«Oh, apóyate en una creencia positiva», escribe mi abuelo Jung. Sí, «apoyarme», lo haría con gusto si pudiera, si ello dependiera sólo de mi inteligencia. Pero algo oscuro, pesado –inmovilidad y aturdimiento, fatiga y debilidad– me impide constantemente dar el decisivo, último paso. He dado muchos pasos, pero no he dado aún el último. Cuanto

mayor es la certidumbre, tanto más sobrehumana es la duda, la infernal fuerza destructiva.[111]

La lucha interior así registrada cobra, como es natural, otra forma cuando Jung habla con sus compañeros de la asociación de estudiantes en las reuniones nocturnas de la *Zofingia.* Pero su voz, lejos de presentar un tono resignado, se escucha con timbre optimista, incluso fáustico, cuando el tema, según dice, trata del hombre como tal; es a él a quien se debe llegar a conocer, «y no como animal social digno de amor. De esa manera, nos guardamos del juicio que se atiene a las apariencias, a lo superficial. Establecemos, entonces, una relación de amistad que celebre la *amicitia* ("amistad") de nuestro lema. Así abrimos el camino hacia las *litteris* [el saber], hacia la formación que en la actualidad ninguna Universidad nos proporciona...». Y después de esa observación crítica, exhorta a sus amigos a situar a la asociación de estudiantes en un escalón más elevado del esfuerzo común: «La promoción del intercambio intelectual constituye vuestra tarea y la mía. Es elevada, pero no inalcanzable. Nuestra obligación es fomentarla. Pero debemos querer cumplir siempre con nuestra obligación, pues algo ocurre con la moralidad... a pesar de Nietzsche. Tales son "mis confesiones"».[112] El que hace esta confesión se propone, pues, realizar una tarea doble: por un lado, no existe para él alternativa alguna a los estudios médicos, llevados a cabo con seriedad, los cuales le proporcionan los presupuestos teóricos y prácticos necesarios para el ulterior ejercicio de la profesión; por otro lado, la resolución de romper el estrecho cerco de «los fetiches sin vida de la ciencia» y conquistar un espacio libre –al cual, sin duda, aún no es posible definir con precisión– para la indagación de la mente y para la ampliación del conocimiento del hombre.

También aquí se observan las dos facetas de su alma: la «número uno» y la «número dos» de su personalidad, reclamando la primera, dedicada a las obligaciones de la vida cotidiana, sus derechos: el estudio, la asociación estudiantil y, en no menor medida, la administración del hogar junto a su madre y a su hermana. Le incumbe, por ejemplo, la nada sencilla tarea de ayudar a su madre a controlar con prudencia su economía, por lo demás maltrecha, y de distribuir semanalmente los medios de que dispone la familia.

La seriedad de sus estudios se manifiesta en el hecho de que ya

durante el primer trimestre se le asigne, en razón de su interés especial, el puesto de subayudante de anatomía y se le confíe después la dirección del curso de histología. Su preferencia por la anatomía patológica y su talento llevan a su maestro, el profesor Friedrich von Müller, a procurarle un puesto de ayudante cuando es llamado a Munich. Y, en efecto, durante un tiempo Jung duda acerca de si ha de decidirse por la cirugía o por la medicina interna. Tiene lugar entonces un hecho que determina decisivamente la inclinación profesional de Jung y, con ello, el resto de su vida: llega a sus manos, al prepararse para su examen de Estado, en octubre de 1899, el tratado de psiquiatría de Richard von Krafft-Ebing (cuarta edición, 1890). Hasta entonces, esa disciplina no le había interesado. Ciertamente había asistido a lecciones de psiquiatría y había realizado los ejercicios clínicos, pero no podía recordar ni siquiera uno de los casos clínicamente expuestos, sino sólo el fastidio y el aburrimiento asociado con ellos. En sus memorias omite Jung con vergüenza el nombre de su maestro, el profesor Ludwig Wille, el cual, en 1873, había fundado el hospital cantonal de San Urbano, pero no había logrado despertar interés en sus alumnos por la psiquiatría.

Con cierto escepticismo, Jung abre el tratado de Krafft-Ebing. Aún conserva en su memoria algunas experiencias, más bien reprimidas, referentes a su padre como director espiritual del hospital de Friedmatt, en Basilea. Además, en aquella época la psiquiatría no gozaba de gran estima. Las llamadas enfermedades mentales eran consideradas absolutamente fatales, y los psiquiátricos eran lugares de desesperanza, donde tanto los pacientes como sus cuidadores no solían albergar muchas ilusiones. Jung lee primero el prólogo, para informarse del enfoque del autor. Se dice allí: «Se debe probablemente a la singularidad de este ámbito del saber, y a lo imperfecto de su desarrollo, el hecho de que los tratados de psiquiatría tengan un matiz más o menos subjetivo». Krafft-Ebing caracteriza las psicosis como «enfermedades de la persona». Ya las primeras líneas y, después, el libro entero, comienzan a ejercer en el estudiante Jung una influencia que al principio es oscura. Así declara:

De pronto el corazón me latió con fuerza. Debí ponerme de pie y recuperar el aliento. Me sentí poderosamente excitado, pues gracias a una repentina iluminación había llegado a comprender que no podía existir

para mí otro objetivo que no fuese la psiquiatría. Sólo en ella podían confluir las dos corrientes de mis intereses y abrirse camino, confundiendo su impulso. se encontraba allí el terreno común de la experiencia de los hechos biológicos y de los espirituales, terreno que yo había estado buscando por todas partes y en ninguna había hallado. Allí estaba finalmente el lugar en el que se producía el encuentro de la naturaleza y el espíritu.[113]

Incluso la expresión del autor del tratado, «un matiz más o menos subjetivo», se convierte en una clave y en un factor resolutivo, pues es precisamente en ese momento de la lectura cuando se producen en Jung las emociones más fuertes, comprendiendo así que vive un instante decisivo de su vida. La confluencia de la naturaleza y el espíritu es uno de los temas que siempre acompañaron a Jung, el de la «unión de los contrarios», tal como se cumple en la individuación, esto es, el proceso, a lo largo de toda la vida, de convertirse en uno mismo. Siendo estudiante, nunca había escuchado de sus maestros una cosa así. O eso es, en todo caso, lo que él dice. Y parece haber esperado esa señal como una palabra liberadora. Por eso toma la decisión de manera igualmente súbita. Quedan fuera de su consideración tanto la carrera de medicina interna como la perspectiva de un puesto de ayudante en Munich; sólo le resta concentrarse en la nueva tarea que se ha propuesto: la de formarse y trabajar como psiquiatra. ¡Desilusión en Friedrich von Müller y sorpresa en sus compañeros! ¿Cómo es posible que una persona con las mejores perspectivas profesionales se aventure en un camino secundario como aquél? Jung habla del «sentimiento confiado de una "doble naturaleza unificada"», tema central en Goethe, que lo conduce «como una onda mágica» a través del examen, que aprobó con la mejor nota. Pero ¿en qué consiste aquella disciplina a la que ha de dedicarse en adelante el joven médico? Esta es la respuesta de Jung:

La psiquiatría en su sentido más amplio es el diálogo de un psique enferma con la psique, considerada «normal», del médico, una confrontación de la persona «enferma» con la personalidad, en principio igualmente subjetiva, del que la trata. Mis esfuerzos se dirigían a explicar que las ideas fijas y las alucinaciones no eran sólo síntomas específicos de la enfermedad mental, sino que también tenían un sentido humano.[114]

Pero con ello se indica sólo un nuevo comienzo, el de transitar por un camino que requiere aún de los estadios ulteriores del

progreso externo e interno. Y en lo que concierne a la repentina iluminación suscitada por la lectura del tratado de psiquiatría, no debe olvidarse otro factor que desde la más temprana niñez de Jung desempeñó un papel considerable, a saber, la experiencia, el enfrentamiento del *outsider* con circunstancias extraordinarias. También la vida en Bottminger Mühle en la época en que realizaba estudios en Basilea puso a Jung en contacto con acontecimientos que pueden considerarse como elementos de la experiencia, útiles para su posterior actividad profesional. Acerca de ello hablaremos ahora.

Experimentos parapsicológicos

Forma parte de las convicciones tempranas de C. G. Jung, que sostuvo durante toda su vida, la opinión de que «nuestra imagen del mundo corresponde a la realidad sólo cuando en ella encuentra su lugar lo inverosímil».[115] Pero a él, investigador empírico interesado en establecer con exactitud los hechos, no puede satisfacerle, sin embargo, hallar eso «inverosímil» atestiguado únicamente en la bibliografía, al margen de la ciencia universitaria, aunque los escritos ocultistas y espiritistas de su tiempo no permiten abrigar en lo esencial ninguna duda. Los compañeros de la *Zofingia*, por ejemplo, difícilmente aceptan sus convicciones, pues la distancia que las separa de los dogmas materialistas y positivistas de la Modernidad es –a punto de iniciarse un nuevo siglo– demasiado grande.

Ocurre entonces un hecho notable durante las vacaciones de verano, probablemente en 1898, cuando Jung aún no había decidido si ser médico clínico o cirujano, ya que la psiquiatría como meta todavía no asomaba en su horizonte. En su cuarto de trabajo de Bottminger Mühle, el estudiante cavila sobre sus libros de estudio. En la habitación contigua, el comedor familiar, en donde se halla una mesa de nogal, su madre teje sentada en su mecedora, junto a la ventana. La puerta está entreabierta. Sólo ellos dos y la criada, trajinando en la cocina, están en la casa. La hermana, Gertrud, está

a punto de regresar de la escuela. De pronto resuena, procedente del comedor, un ruido «como un pistoletazo». Jung se levanta de un salto y corre hacia allí:

Mi madre se hallaba sentada, atónita, en su mecedora, el tejido se le había caído de las manos. Dijo, tartamudeando, «¿qué... qué ha pasado?, fue justamente a mi lado...», y dirigió su mirada hacia la mesa. Vimos qué era lo que había ocurrido: el disco de madera de la mesa se había partido por la mitad, y no por una de las partes encoladas.[116]

Ambos se quedan sin habla. ¿Cómo puede ocurrir algo así, aun cuando se trate de la madera reseca de una mesa que tiene unos setenta años y que procede de la herencia de la abuela paterna? Que la madera, considerando la relativamente pronunciada sequedad del aire, salte, y además produzca un crujido explosivo, es algo más que inhabitual. Jung lo menciona como «accidente». La madre, en cambio, dice, llena de presentimientos. «Sí, sí, eso tiene algún significado». Pero ¿cuál?

Al cabo de dos semanas, Jung regresa una noche a casa y encuentra a la familia sumamente excitada:

Aproximadamente una hora antes había resonado nuevamente un ensordecedor disparo. No era esta vez la averiada mesa, sino que el ruido se había escuchado del lado del aparador, un pesado mueble de comienzos del siglo XIX. Ellas [la madre, la hermana y la criada] habían investigado por todas partes sin hallar ni siquiera una grieta. Inmediatamente comencé a inspeccionar el aparador y sus alrededores, también sin éxito. A continuación miré en el interior del aparador y lo que contenía. En el cajón, donde se hallaba la cesta del pan, encontré la hogaza y a su lado el cuchillo, cuya hoja estaba en gran parte rota. En cada una de las esquinas de la cesta, que era cuadrangular, había un trozo de mango. El cuchillo había sido utilizado durante el café de las cuatro, y después lo habían guardado. Posteriormente nadie había tenido que hacer nada en el aparador. [117]

Al día siguiente, Jung llevó a Basilea el cuchillo cuyo mango estaba roto en cuatro pedazos para que lo viera el cuchillero con una lupa. El hombre consideró que el acero estaba en perfectas condiciones. Sólo utilizando la fuerza, según opinó el artesano, se podría haber roto el cuchillo de esa manera.[118] Nadie se atreve a aceptar otra vez un dudoso «accidente». La perplejidad es grande. Que fenómenos tales suelan ocurrir ocasionalmente a jovencitos

que se hallan en la pubertad, es algo que Jung no parece aún considerar en ese momento; Gertrud tiene unos catorce años.

Su sospecha recae más bien en la otra jovencita, que es sólo un poco mayor que su hermana. La razón es, ciertamente, otra. Predispuesto ya por sus singulares lecturas, llega a sus oídos que en el círculo de sus parientes se realizan sesiones de espiritusmo.[119] En el centro de la atención está Helene Preiswerk, a la que llaman Helly (1881-1911). Es una prima de Jung por parte de madre, esto es, Helene y Carl Gustav tienen como abuelo común al alto mandatario eclesiástico de Basilea, Samuel Preiswerk, de cuyas dotes como médium ya se ha hablado. No puede omitirse a este respecto la actitud de manifiesta distancia que el abuelo paterno, el profesor Carl Gustav Jung, debió de mantener ante el fenómeno de la aparición de espíritus, que entonces se había puesto de moda. En su diario se halla, por ejemplo, una anotación del 11 de abril de 1853, referente a ciertas apariciones en sesiones espiritistas que habrían tenido lugar en Bremen, de las que él se enteró por los diarios: «Al efecto se forma una cadena... los participantes, sentados en torno a la mesa, se hallan separados unos de otros por la distancia de un zapato. los vestidos no pueden tocarse... Cada uno deposita sus manos sobre la mesa... con su dedo meñique toca los de sus vecinos». El lapidario juicio del abuelo Jung dice: «¡Hay aún mucha estupidez en el mundo!» [120] Mientras tanto, su nieto se dispone a prestar a esa «estupidez» una atención enorme, hasta el punto de dedicar su tesis doctoral a la psicología y la patología de «los llamados fenómenos ocultos», basándose en los experimentos parapsicológicos realizados con su prima Helene.

Las sesiones se realizan habitualmente los sábados por la noche. Al comienzo, Carl es el único participante masculino. La madre de Helly, Celestine Preiswerk-Allensbach, aunque las desaprueba, finalmente las tolera, pues la madre de Jung, Emilie Jung-Preiswerk, asiste a ellas, y el padre de ambas, el famoso párroco Samuel Preiswerk, muerto hace tiempo, parece hablar como «guía y protector de la médium» por boca de su nieta. Por otra parte, más tarde asiste también la hermana de Jung, Gertrud, «Trudi». En su tesis doctoral, Jung describe a la médium, sin declarar, no obstante, que está emparentado con ella y que a través de su madre participa de aquella «carga heradada» referente a un cierto don, que él objetivamente atribuye a la familia de la médium. Helly es el decimoprimer vástago de su tío Rudolf Preis-

werk. Para guardar cierto anonimato, en la tesis figura Helene Preiswerk como «la señorita S. W.», de quien Jung dice.

La señorita S. W. está muy bien formada; muestra una configuración craneana algo raquítica, sin marcado hidrocefalismo, rostro un poco pálido, ojos oscuros de mirada verdaderamente penetrante... En la escuela era una alumna media, manifestaba poco interés, era distraída. En general, mostraba un comportamiento un poco retraído, pero que a menudo podía dejar lugar repentinamente a la alegría más desenfrenada y exaltada. es de inteligencia media. no tiene dotes especiales. Más bien carece de aptitudes para la música. No le gustan los libros, prefiere las tareas manuales o permanecer sentada sin hacer nada... En conformidad con ello, el nivel de su formación es relativamente bajo, y sus intereses son, por lo tanto, de alcance muy limitado. La amplitud de sus conocimientos literarios es asimismo limitada.[121]

En su tesis, Jung fecha sus experimentos con «la señorita S. W.», o Helly, en los años 1899-1990. Pero no menciona el hecho de que las primeras sesiones ya habíen tenido lugar en 1895, cuando aún vivía Paul Jung y la familia habitaba la casa parroquial de Klein-Hüningen. Difieren, pues, las indicaciones acerca de los hechos, en parte incluso en el contenido. Abstracción hecha de eventuales fallos de la memoria, lo que manifiestamente le interesa al doctorando es disimular su propio papel, y en especial la estrecha relación de parentesco, y neutralizar desde el comienzo algunos cuestionamientos críticos que podrían poner en duda la calidad científica del trabajo.

Así, pues, habrá que imaginarse que el curso de los acontecimientos se desenvolvía de la siguiente manera. Los participantes tomaban asiento en torno a una mesa redonda. A diferencia de lo que indica Jung, esa mesa procede evidentemente de la casa de Samuel Preiswerk y no, como sugieren las memorias, del legado de la abuela paterna. Sobre la mesa se ha colocado un vaso con agua. Se forma entonces la «cadena» espiritista, tocándose levemente los participantes con la punta de los dedos. Se espera luego que «el espíritu» se anuncie. Los participantes están convencidos de que se trata del abuelo Preiswerk. Se le deben formular preguntas. Sus comunicaciones o advertencias deben recibirse como un mensaje de los espíritus. En caso de que al comenzar la sesión no haya aún anochecido, se corren las cortinas para impedir distracciones o molestias. De pronto comienza a vibrar el vaso que se halla sobre la mesa. La sorpresa es grande. ¿Qué ocurrirá hoy? La jovencita

–Helly– cae en trance y comienza a hablar en su condición de médium, esto es: ciertas figuras fantásticas hablan desde ella. En otra oportunidad se utiliza un tablero en el que se han escrito las letras del alfabeto. El vaso está boca abajo. Se forma nuevamente la cadena. De pronto el vaso se mueve, baila, por así decir, de una letra a otra, formando palabras y frases. Se las debe poner inmediatamente por escrito –ésa es tarea de Carl– pata obtener el mensaje, ya se trate de expresiones triviales o de anuncios como: «estad tranquilos, mis queridos niños, y no temáis. Soy yo, vuestro abuelo, el profesor Jung. Y conmigo está alguien más, el abuelo de Carl. Juntos cuidaremos de vosotros».[122]

Para el doctorando se trata de un «caso de sonambulismo de una persona en crisis».[123] Lo que impresionaba al experimentador era la gran sensibilidad con que la médium se ajustaba a los libros que Carl había leído: *Consideraciones intempestivas* y *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, entre otros. Probablemente, la chica estuviera presente cuando él se sentaba a hablar con sus amigos sobre Schopenhauer y Nietzsche, sin ser capaz, empero, de seguir, a partir de su conciencia cotidiana, el hilo de lo que se decía, su inconsciente absorbía lo escuchado convirtiéndolo en un mensaje en el que volvía a reflejarse el rechazo de que en aquella época era objeto Nietzsche. En estado de trance expresaba, a veces de manera festiva, otra veces autoritaria, lo que debía aparecer como una advertencia del abuelo sacerdote. «¡Carl, Carl, cree en lo que te dice tu abuelo: la doctrina de Nietzsche contiene muchos errores a propósito de Dios!» Y al informar acerca de ello, otro miembro de la familia, Stefanie Zumsteim-Preiswerk, comenta en este punto: «[Helly] le daba consejos como si ella fuera el abuelo, o, más bien, como si el abuelo se dirigiese a su nieto acosado por las dudas. Es increíble su capacidad intuitiva y su comprensión, que realmente debe considerarse intelectual, respecto de los problemas que Jung por aquel entonces se planteaba».[124]

Las expresiones de la médium ofrecen, como es natural, un aspecto muy variado. Se trata, a veces, de historias procedentes de los chismorreos que circulaban en la familia, fantásticamente elaboradas, y a veces de relatos novelescos o de aventuras subidas de tono; otras veces desempeña un papel importante la idea de la reencarnación, en cuyo caso la joven, al hablar en estado de trance, representa una personalidad de relieve que se ha reencarnado varias veces, la cual equivale al «número dos» de su yo cotidiano

real. Pero existe una especie de culminación de esas expresiones formuladas en estado de trance: una figura circular que la médium presenta como revelación de los espíritus relacionados con las fuerzas del mundo terrestre y del más allá. Helly dicta al experimentador ese esquema (mandala) valiéndose de nombres de resonancias exóticas, tales como «Kara», «Hefa», «Nakus», «Magneson», «Athialowi», etcétera. Tales referencias a una «ciencia natural mística» [125] no resultan especialmente originales si se piensa que el propio Jung le había regalado a su prima, con ocasión de cumplir ella los quince años (esto es, en 1896), el libro de Justinus Kerner, muy leído por aquel entonces, *Die Seherin von Prevorst*, donde, entre otras cosas, se habla detenidamente de los círculos solares de Friederike Hauffe.[126]

Pronto, las posibilidades creativas de Helly como médium se agotaron. El experimentador registra un gradual decrecimiento en la intensidad de los éxtasis. Las manifestaciones se tornan más pálidas y triviales. Finalmente, sorprende a Helly cuando intenta producir ciertos fenómenos, sin duda por complacer a su primo. Jung interrumpe esos intentos,

> lamentándolo mucho, pues gracias a su caso yo había tomado conocimiento del modo en que surge un «número dos», del modo en que ingresa en la conciencia infantil y se incorpora a ella... Era ésa, en resumen, la gran experiencia que mi filosofía inicial recogió, y que me permitió disponer de un criterio psicológico. Había podido comprobar algo objetivo en relación con el alma humana. Pero la experiencia tenía características tales que por mi parte nada podía decir al respecto. No conocía a nadie con quien hubiese podido hablar ampliamente de la situación.[127]

Jung intentó constantemente hablar acerca de ello con alguien. Es nuevamente su amigo Albert Oeri el testigo de la gran fortaleza moral que debió de serle necesaria a Jung, ya en su época de estudiante, para inducir a considerar los fenómenos inhabituales, y las consecuencias que de ellos se derivaban, a propósito de la forma de comprender el mundo en general. También Gustav Steiner, que conservó recuerdos de la época en que Jung era estudiante, atestigua a su manera la seriedad con que Jung procuraba que sus compañeros aceptasen su forma de ver los ámbitos fronterizos, incluyendo la investigación de los sueños: «"Jung se destacará como narrador de cuentos fantásticos", se burlaba uno de

aquéllos. Pero le irritaba y le ofendía que no se lo tomase en serio o no se lo comprendiese. Cuanto más tiempo empleaba en ello, tanto más reñía con los teólogos», señala a este propósito.[128] Por otra parte, Jung debió de hallar en Eugen Bleuler, que más tarde fue su superior y su maestro en la clínica psiquiátrica, una gran comprensión respecto de sus tempranos experimentos, hasta el punto de que se atrevió a utilizar en su tesis doctoral los resultados de sus sesiones con Helene Preiswerk. En la portada de su «Disertación inaugural para la obtención de un doctorado en la Facultad Superior de Medicina de la Universidad de Zurich» –publicada en Leipzig en 1902– se lee la siguiente nota: «Concedido a solicitud del Profesor Dr. E. Bleuler».[129] En general, Jung es consciente de que con su tesis no ha alcanzado un resultado científicamente definitivo o satisfactorio. En el epílogo señala al respecto:

Mis esfuerzos se han dirigido ante todo a mostrar –en contra de la opinión oficial, que sólo dedica a los llamados fenómenos ocultos una sonrisa despectiva– las muchas conexiones que esos fenómenos mantienen con el dominio de las experiencias del médico y de la psicología, y hacer referencia a las muchas y graves cuestiones que esconde ese campo aún inexplorado. Lo que me empujó a realizar este trabajo fue el convencimiento de que son muchos los frutos que la psicología empírica podrá recoger en ese dominio...[130]

Como psiquiatra en la Clínica Burghölzli

Aquellos insospechados y oscuros horizontes cognoscitivos de su época de estudiante, que lo inclinarían a tomar una decisión definitiva acerca de su futura profesión, se fueron haciendo para Jung cada vez más claros al leer el libro de Krafft-Ebing: se trataba, en el caso de la psiquiatría, de una disciplina con muchas conexiones, que se extendían a otros ámbitos del saber, como la neurología, la psicología, la sociología, la psicoterapia y, finalmente, también la filosofía. Y en lo que atañe al desarrollo de aquella disciplina, Henry F. Ellenberger observa en su historia del descubrimiento del inconsciente: «Ninguna rama del saber ha sufrido tantas metamorfosis como la psiquiatría dinámica: del primitivo arte de curar al magnetismo, del magnetismo al hipnotismo, del hipnotismo al psicoanálisis y a las más nuevas escuelas dinámicas. Además, esas diversas orientaciones han pasado reiteradamente por épocas de rechazo y de aceptación. A pesar de ello, las escuelas dinámicas más recientes jamás han sido tan unánimemente aceptadas como los descubrimientos físicos, químicos o fisiológicos...».[131]

El psiquiatra tiene que ver con el ser humano que de un modo u otro se halla alejado de la realidad, con el ser humano cuyo

comportamiento se manifiesta singular o enigmáticamente anormal, punto en el cual se plantea, por cierto, la fundamental pregunta filosófica acerca de qué es lo que realmente debe considerarse como la «norma» de lo humano. El creador en el terreno de las ciencias o de las artes, precisamente, ¿no se aparta bastante de esas normas a las que precipitadamente se considera valores de un «saludable término medio»? Y el hombre de profundas concepciones, el que vive con una conciencia ampliada, el que ha tenido experiencias espirituales, ¿no suele verse muy a menudo apartado de los «normales» por considerársele «loco»? Desde esta perspectiva, las experiencias iniciales con las visiones internas y con las apariciones parapsíquicas externamente comprobables, tuvieron una importancia decisiva cuando Jung, en julio de 1900, terminó sus estudios universitarios y se abocó a la búsqueda de su futura actividad profesional. A causa de su situación económica, extremadamente limitada debido a la muerte de su padre, Jung tenía necesidad de empezar a ganarse el pan con su profesión lo antes posible. Su madre y su hermana no disponían de medios de subsistencia. Había que devolver el préstamo, que ascendía a unos tres mil francos. Así, ya en los últimos semestres de su carrera, Jung desempeñó muchos trabajos y realizó sustituciones médicas. Una vez tomada la decisión de convertirse en psiquiatra, lo natural era empezar como médico ayudante en un establecimiento psiquiátrico cantonal de cura e internación. Su deseo de la infancia de vivir en las cercanías de un lago o de un río pudo haber influido en la decisión del joven de veinticinco años, de aceptar un puesto de voluntario en la clínica Burghölzli –no lejos, por lo tanto, del lago de Zurich–, e ir a vivir allí. Antes de que pudiese empezar esa actividad, en diciembre, debió cumplir con el servicio militar obligatorio, en el cuerpo de infantería de Aargau, lo que le llevó muy poco tiempo, pues se trataba solamente de una formación militar elemental. Como todo suizo, Jung debió prestarse a realizar a intervalos regulares otros ejercicios, sirviendo más tarde como oficial de un cuerpo suizo de sanidad durante la primera guerra mundial.

El traslado de Basilea a Zurich implicaba ante todo una dolorosa separación de su madre y de su hermana. Era, además, el cambio de una ciudad de rica tradición espiritual, pero de estrechez provinciana, a una ciudad comercial y abierta al mundo:

Me fui de Zurich de buena gana, pues con el correr de los años Basilea se había vuelto para mí demasiado provinciana. Para los basilenses existía sólo su vieja ciudad: sólo en Basilea se estaba «bien», y más allá de las montañas estaba «la miseria» [*Das Elend,* pronunciación dialectal de *Das Ausland*, el extranjero] En Basilea fui siempre catalogado como el hijo del pastor Paul Jung y el nieto de mi abuelo, el profesor Carl Gustav Jung. Pertenecía, por así decir, a un cierto grupo intelectual y a determinada *set* social. A cambio hallaba resistencias, pues ni quería ni podía dejarme influir.[132]

Finalmente, en lo que concierne a su especialidad, Zurich representa la señal del inicio del desarrollo posterior de Jung. La Burghölzli, que desde 1870 era la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich, era considerada el establecimiento más importante en su especie, tanto en Suiza como fuera de ella, y eso no sólo por sus dimensiones, su dotación y su idílica situación, en la parte alta del lago y –al menos en aquel entonces– en las afueras de la ciudad, sino también por el ejemplar cuidado que se prodigaba a los pacientes. Bajo la dirección de Eugen Bleuler (1857-1939), que fue profesor de psiquiatría de la Universidad de Zurich desde 1898 hasta 1927, su condición de clínica modelo se acrecentó, condición que ya había alcanzado con el antecesor de Bleuler, Auguste Henri Forel (1848-1931).[133] Junto al alemán Emil Kraepelin, de Munich, Bleuler era considerado uno de los líderes de la psiquiatría de aquella época, acreditado como médico humanitario y bondadoso, y maestro inspirador de los médicos jóvenes. En una época en la que se iniciaban orientaciones radicalmente nuevas en las ciencias del hombre, Bleuler intentó comprender al paciente con perturbaciones mentales en todas sus anormales formas de expresión, y ponerse en contacto con el núcleo de la persona, oculto detrás de su peculiaridad. El hecho de que viviese bajo el mismo techo que sus enfermos y esperase otro tanto de sus colaboradores, es una prueba de su esmero. Se le asigna, pues, a Jung una habitación, otorgándosele, después de su matrimonio, una vivienda encima de la de su jefe. Llegado de Basilea para iniciar sus servicios, Jung se incorpora incondicionalmente a aquel estricto régimen de trabajo y de vida. Unos describen el establecimiento como un «monasterio secular»; otros, como Alphonse Maeder, colega y partidario de Jung durante muchos años, dicen de él: «La Burghölzli era en aquel entonces una especie de fábrica en la que se trabajaba mucho y no se cobraba demasiado. Todos, desde el profesor hasta el ayudante más joven, estaban dedicados enteramente a su trabajo.

Todos estaban obligados a abstenerse de las bebidas alcohólicas... El paciente era el centro de interés. El estudiante aprendía de qué forma debía hablar con él».[134] Todos los días a las ocho y media tenía lugar la reunión de trabajo en la que los médicos ayudantes debían informar acerca de sus pacientes; también a esa hora debían haber concluido las visitas matutinas a las distintas secciones. Algunas veces por semana se llevaban a cabo reuniones generales de trabajo complementarias, las llamadas «colectivas», presididas por el director, Bleuler. Allí se discutían, por ejemplo, las historias clínicas de los nuevos pacientes, se evaluaban los informes de los colaboradores o se hablaba de las novedades bibliográficas de la especialidad. Uno de los primeros trabajos que se le confió a Jung fue la preparación de un informe acerca de la obra de Sigmund Freud, recién aparecida, *La interpretación de los sueños*. Bleuler, que, como discípulo de Forel, había implantado el psicoanálisis en Suiza, debió de llamar la atención de Jung hacia la reciente obra y, con ello, acerca de la investigación de los sueños llevada a cabo por Freud,[135] sobre todo cuando ya en la década de los noventa se había pronunciado de manera predominantemente positiva sobre el enfoque freudiano. De tal modo, en la clínica Burghölzli el psicoanálisis se había convertido en materia de discusión cotidiana, y ello mucho antes de que Freud gozara de un reconocimiento más general entre los psicólogos y los psiquiatras. Sin embargo, no se ha de pasar por alto que, si bien Bleuler, por una parte, recogía y desarrollaba conceptos del psicoanálisis, por otra formulaba a propósito de él objeciones que poco tiempo después vuelven a hallarse en la correspondencia entre Jung y Freud. En ese intercambio de opiniones entre Viena y Zurich se reflejan también los malentendidos que –aun antes de 1910– se habían suscitado entre Bleuler y Jung.

Pero, al principio, Jung se entrega enteramente a su trabajo. Para obtener un panorama del dominio de su nueva actividad lo más rápida y acabadamente posible, y para conocer desde sus comienzos el pensamiento psiquiátrico, lee los cincuenta volúmenes de la *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie*:

Quería saber cómo reacciona el espíritu humano ante el espectáculo de su propia destrucción, pues la psiquiatría se me presentaba como una expresión articulada de aquella reacción biológica que se suscita en el llamado espíritu sano al contemplar la enfermedad del espíritu. Mis colegas de la especialidad me parecían tan interesantes como los enfer-

mos... En el trasfondo de mi búsqueda estaba la candente pregunta: ¿qué ocurre en las enfermedades de la mente? La clase de psiquiatría tenía como objetivo abstraerse, por así decir, de la personalidad enferma y recurrir a los diagnósticos, la descripción de los síntomas y la estadística. Desde el llamado punto de vista clínico, que en aquel entonces era el que predominaba, lo que a los médicos les importaba no eran los enfermos mentales como seres humanos, como individuos, sino el tratamiento del paciente número *X*, el cual tenía una larga lista de diagnósticos y de síntomas. Se le «etiquetaba», se le sellaba...[136]

Los recuerdos de Jung son en este punto más interesantes por cuanto fue precisamente con Bleuler que comenzó a observar un trato marcadamente humano con los enfermos mentales. Bleuler se había especializado en el estudio y en el tratamiento de la enfermedad denominada, según Kraepelin, «*dementia praecox*» y, según Bleuler, «esquizofrenia».

Durante medio año permaneció Jung encerrado en aquel «monasterio secular», y cumplió los «votos» reglamentarios, entre los que se incluía la renuncia a beber alcohol, tal como se exigía a los médicos en la Burghölzli desde los tiempos del director Forel. Bleuler sabe valorar el celo en el trabajo y la conciencia de sus obligaciones que posee su joven colega. Y aun cuando Jung subraya, a propósito de esa época, que sus colegas apenas lo comprendían, es no obstante su jefe quien acepta el tema que Jung ha elegido para su tesis doctoral. ¿Debe estimarse esa expresiva alusión de la portada, acerca de «La psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos» (1902), como un acto de lealtad a su director de tesis? Es difícil suponer que fuera así. Antes bien, sorprende que en su autobiografía Jung omita exaltar, como hubiese sido justo, las extraordinarias cualidades de su maestro. Hablar de la famosa Burghölzli de la década de los noventa sin destacar la personalidad de su director... ¡no es posible! El hecho de silenciar el nombre de Eugen Bleuler en sus memorias es tanto más notable cuanto que otras veces Jung lo recordó específicamente. Por ejemplo, en cierta ocasión, treinta años más tarde, esto es, en 1933, cuando se le calificó de discípulo de Freud, Jung dijo que se trataba de un error. Según él, no había pertenecido a la escuela de Sigmund Freud: «Soy discípulo de Bleuler, y mediante mis investigaciones en el terreno de la psicología experimental yo ya había alcanzado prestigio científico cuando abogué por Freud e inicié realmente la discusión...».[137] O en una carta dirigida al hijo y

sucesor de Bleuler, Manfred Bleuler, escrita cuando tenía setenta y cinco años: «...tanto más vívidos son en el recuerdo las impresiones y los estímulos que he recibido de su padre, por lo que siempre le estaré agradecido. No sólo estoy profundamente en deuda con la psiquiatría, sino que interiormente siempre he permanecido cerca de ella».[138]

También en lo que se refiere a su carrera militar da Jung, en 1902, un paso adelante. Tras los ejercicios anuales puede añadir al título de doctor en medicina, el grado de teniente. Registra los resultados de sus primeras investigaciones psiquiátricas en una serie de escritos, entre ellos «Über die Psychologie der *dementia praecox*» [«Acerca de la psicología de la *dementia praecox*»] (1906, publicado en 1907) –fruto de tres años de investigaciones experimentales y observaciones clínicas– y «Der Inhalt der Psychose» [«El contenido de la psicosis»] (1908), trabajo que originalmente fue una conferencia pronunciada en el Ayuntamiento de Zurich.[139] Sus conversaciones con los pacientes revelan al joven médico la importancia que tiene llegar a conocer a fondo la historia de sus vidas, pero, ante todo, penetrar en sus «historias» y tomarlas tan en serio como las de una persona sana. Resume así sus conclusiones:

> A través de mi trato con los pacientes comprendí que las ideas persecutorias y las alucinaciones encierran un núcleo lleno de sentido. Detrás de ellas hay una personalidad, la historia de una vida, una esperanza y un deseo. Es nuestra responsabilidad si no entendemos su sentido. Comprendí claramente por primera vez que en la psicosis se oculta una psicología general de la personalidad, que también allí pueden reencontrarse los antiguos conflictos humanos. Incluso en los pacientes que dan la impresión de ser torpes y apáticos, o de estar idiotizados, ocurren más cosas, y cosas con sentido, de lo que parece. En el fondo, en los enfermos mentales no descubrimos nada nuevo y desconocido, sino que nos encontramos con el trasfondo de nuestro propio ser. La comprensión de ese hecho fue para mí entonces una poderosa experiencia.[140]

Para cumplir mejor con su tarea y para informarse de otros métodos de diagnóstico y de tratamiento, Jung viaja al extranjero. Gracias a la buena disposición de Eugen Bleuler, puede viajar a París, a fines del otoño de 1902, para estudiar, con Pierre Janet (1859-1947) durante el semestre de invierno de 1902-1903. Janet es el «fundador de un nuevo sistema de psiquiatría dinámica», según lo califica Ellenberger.[141] Jung estudia en la famosa Salpêtrière, en aquel entonces un centro psiquiátrico de prestigio interna-

cional, que apenas quince años antes ya Sigmund Freud había visitado como alumno. Aquel hospital de singular estilo cuenta ya con una larga historia de cambios. Había tenido lugar una profunda renovación bajo la dirección de Jean-Martin Charcot (1825-1893), «el más grande neurólogo de nuestro tiempo» (Ellenberger). La tradición iniciada por él la continuó, Janet a su manera, y así se convirtió en el eslabón entre la psiquiatría dinámica y los nuevos sistemas, siendo, por lo tanto, en muchos aspectos un precursor del psicoanálisis, cuyo camino preparó. Janet no encontró en los trabajos de Josef Breuer y de Sigmund Freud la corroboración de los resultados de sus propias investigaciones, sino una reformulación plagiaria con otra terminología. Por eso Jung no pudo haber «elegido» mejor el lugar, la persona y el momento con vistas a su producción posterior.[142]

Para Jung, Janet es un científico importante, pues sintió su vigorosa influencia incluso en su posterior teoría psicológica de los tipos. Por ejemplo, del mismo modo que Janet, quien parte de la existencia de dos tipos de neurosis fundamentales, la histeria y la psicastenia, como él la llama, Jung habla más adelante de histeria extravertida y de esquizofrenia introvertida. En un caso, el centro de gravedad de la actividad psíquica está en el interior (introversión) y, en el otro, en el exterior (extraversión). Se definen, de esa manera, las dos clases de actitud que tanta importancia tendrán en la teoría junguiana de los tipos, junto con las llamadas clases de funciones (pensamiento, sentimiento, sensibilidad e intuición).

En este marco no puede dejar de mencionarse al psicólogo francés Alfred Binet (1857-1911), pues en la época en que Jung se encontraba en París, se publica el libro de Binet *L'étude experimentale de l'intelligence*, en donde se tratan detalladamente los conceptos tipológicos fundamentales de *«introspection»* y *«externospection»*.[143]Manifiestamente, esas dos ideas básicas, que han pasado a ser conocidas como aportación específica de la investigación junguiana, fueron acuñadas y elaboradas tanto por Janet como por Binet. Por eso, en modo alguno puede considerarse que fueran pocos los beneficios de la estancia, relativamente breve, de Jung en París. Además, el joven médico, acostumbrado a una estricta disciplina de trabajo, halla tiempo para gozar de los encantos de la ciudad. Las estrecheces económicas han desaparecido. Jung puede, al menos, alojarse en un hotel aceptable. De vez en cuando, el dinero le alcanza para cenar con relativa opulencia, o para asistir a la ópera o

al teatro.[144] También pasea con su prima Helene Preiswerk por la *rue* Royal, o por la plaza de la Concordia. Helene trabaja en el mundo de la moda, y Jung, para su sorpresa, puede comprobar que su prima parece muy consciente de su propia valía. No hablan ya de las sesiones espiritistas ni de temas parecidos. ¡Cuánto han cambiado ambos! La pequeña Helly, cuya capacidad intelectual parecía estar por debajo de la media, se ha convertido en una joven activa y, además, con éxito en su profesión, y Carl no es ya el joven estudiante de Basilea que practicaba el espiritismo, sino un médico con una futura gran carrera.[145]

De regreso de París, Jung se dedica a un área especial de trabajo, la llamada investigación de las asociaciones, para intentar comprender mejor la problemática de la neurosis y de la psicosis. Con ese objetivo, organiza y dirige en la clínica Burghölzli un laboratorio de psicopatología experimental. Al sujeto del experimento se le presenta una lista con determinadas palabras como estímulo (por ejemplo, «cabeza», «verde», «agua», «cantar», «muerte», «largo», «barco», etcétera). A continuación, debe responder a cada una lo más rápidamente posible de forma asociativa, esto es, según lo que inmediatamente se le ocurra. El tiempo de la reacción es evaluado junto con la respuesta. durante el experimento de asociación, Jung mide y registra, con la ayuda de un galvanómetro, las oscilaciones de la resistencia eléctrica de la piel, y a partir de ahí descubre los complejos afectivos: contenidos autónomos del inconsciente que obstaculizan las respuestas. Estos experimentos, analizados en parte junto con su colega Franz Riklin, resultaron tener aplicación judicial: por ejemplo, para establecer la credibilidad de la declaración de acusados y de testigos en los procesos penales.[146]

El reconocimiento no tarda en llegar. En la clínica es ascendido a médico jefe y, después de su habilitación en psiquiatría, en 1905, empieza a ejercer la docencia en la Universidad de Zurich. Inicia así, a la par que desarrolla su trabajo en la clínica, su actividad académica con el dictado de cursos, que continúa hasta 1913. Como se verá más adelante, en 1909, con ocasión de su viaje a los Estados Unidos, la Universidad Clark, de Worcester (Massachusetts), le confiere el título de doctor *honoris causa* en derecho como reconocimiento a sus investigaciones.

Todos estos progresos en su carrera no impiden que se produzcan desacuerdos entre Jung y Bleuler. En todo caso, no pudo

ser únicamente el exceso de trabajo lo que ocasionó la separación de ambos, como sugiere Jung en sus memorias. Intercambian ciertas acusaciones, y en la correspondencia la crítica es abierta. En presencia de Freud nunca se habla de ello. Los desacuerdos se agudizan con ciertas polémicas acerca del psicoanálisis, y también por razones de índole personal, como por ejemplo,el hecho de que el hasta entonces dócil Jung no esté ya dispuesto a atenerse a las estrictas reglas de la clínica. Si más tarde Jung caracterizó los años pasados en la Burghölzli como su período de aprendizaje, se perfila ya ahora una cierta censura. La ruptura definitiva vendrá más tarde.

En este período de la vida de Jung que hemos examinado se produce el encuentro con dos personas sumamente importantes para su futuro; la mujer que habría de ser su esposa y Sigmund Freud. En realidad, Jung ya posee desde 1900, es decir, desde que inició sus servicios en la Burghölzli, su ideario sobre el psicoanálisis.

El encuentro con Emma Rauschenbach

El tema central de la obra de C. G. Jung es la individuación, esto es, el proceso de reunión de los contrarios por medio del cual el ser humano se convierte en sí mismo. Y como el ser humano, si bien toma la forma concreta de un hombre o de una mujer, trae consigo, no obstante, la aptitud para complementarse con el otro sexo, la polaridad de lo masculino y lo femenino se sitúa en el centro de la existencia humana en general.

Ahora bien, en lugar de limitarse a filosofar al respecto –Jung siempre rechazó las discusiones puramente filosóficas–, sus investigaciones en el terreno de la psicología profunda lo condujeron a situar en el inconsciente del ser humano una imagen del alma en correspondencia con el género: el *animus* en el hombre y el *anima* en la mujer. En los productos del inconsciente –por ejemplo, en el sueño– tales imágenes del *anima* o del *animus* se manifiestan de manera característica. La teoría junguiana de la interpretación de los sueños formula al respecto las correspondientes proposiciones.[147] En la conciencia diurna suele proyectarse sobre otras personas la imagen del alma como *animus* o como *anima* que cada uno lleva consigo. Así, la mujer puede convertirse para el hombre en la portadora de su realidad interna, para él inconsciente, es decir, la

propia interioridad, o bien un determinado complejo de sus funciones, sale al encuentro desde fuera, ya sea despertando fascinación, simpatía o sensaciones eróticas, ya sea en forma de un cierto lado oscuro o de cierto estado de inferioridad, que en todos los casos cada uno tiene en sí mismo, pero que proyecta en los otros sin ser consciente de ello.

En lo que concierne ahora al *anima* del hombre, ya el dicho popular afirma que cada hombre lleva en sí mismo su Eva. Es natural, pues, que la imagen de la madre, como primera mujer en la vida de todo hombre, esté estrechamente relacionada con ese *anima*. Jung se refirió reiteradamente a su madre, a la ambivalencia de su ser: habla de un evidente complejo materno, cuya resolución le costó muchos esfuerzos. Cabe pensar ante todo en el enigmático »número dos», en el aspecto de su ser, digamos, con ciertas capacidades de médium. En cambio, otras figuras femeninas, según se expresa acerca de ellas, no desempeñaron, al parecer, ningún papel de importancia en su niñez ni en su adolescencia. Y, ciertamente, no faltaron encuentros con el otro sexo, con el cual señala que vinculó, durante largo tiempo, el sentimiento de una «natural inseguridad». Al respecto Jung recuerda una impresión momentánea que tuvo cuando tenía tres o cuatro años y que recordaría siempre, si bien, de acuerdo con el relato, no ocurrió nada en especial. Se trataba de la joven criada de la familia del pastor Jung. Impresionó al niño el modo en que la muchacha, cuando él era pequeño, lo tomaba en sus brazos y cómo apoyaba él cariñosamente la cabeza en el hombro de ella.

Tenía el pelo oscuro y la tez olivácea, y era muy distinta de mi madre. Recuerdo el nacimiento de sus cabellos, su cuello, de piel muy pigmentada, y su oreja. Era como si no perteneciese a mi familia, sino solamente a mí, y como si de una manera para mí incomprensible ella estuviera relacionada con otras cosas misteriosas que yo no podía entender. La figura de la muchacha se convirtió para mí más tarde en un aspecto de mi *anima*. El sentimiento de lo extraño y desconocido que ella transmitía, constituyó el rasgo característico de aquella mujer que para mí representó posteriormente el prototipo de lo femenino.[148]

Más o menos por la misma época, cuando sus padres se separaron durante un tiempo, conoció a otra jovencita. Tenía los cabellos rubios, los ojos azules y era muy amable. Y una vez más la situación impresiona a Jung: un paseo en un despejado día de

otoño bajo los arces y los castaños de hojas doradas. «Caminamos a lo largo del Rin, hacia el final de la cascada (de Schaffhausen), en el Schlösschen Wörth. El sol se dejaba ver por entre el follaje y sobre el suelo yacían hojas amarillentas.» Y Jung añade que veintiún años más tarde encontró nuevamente a aquella mujer: era su futura suegra, Bertha Rauschenbach-Schenk.

Pasaron muchos años; luego, yendo ya a la escuela secundaria, visitó a su padre, que pasaba sus vacaciones en Sachseln, donde vivió el santo suizo Klaus (Nicolás de Flüe).[149] El joven visita la ermita de Klaus; lo conmueve profundamente el *genius loci*, la especial atmósfera del lugar. De la gruta desciende nuevamente hacia el valle. Entonces, aparece de pronto ante él la espigada figura de una muchacha, la hija de unos campesinos que conoce, vestida con un traje típico. Juntos caminan hacia el valle. Al hablar, Carl no puede ocultar su torpeza. En el colegio de Basilea sólo hay chicos, y las únicas chicas con las cuales se reúne son sus primas. El muchacho siente el «impenetrable muro» que se yergue entre ambos.

Me encerré en mí mismo con el corazón entristecido... Visto desde fuera, aquel encuentro carecía de todo significado. Pero desde dentro tenía una importancia tan grande, que no sólo me ocupó durante días, sino que sigue estando, imborrable, en mi memoria, como un monumento junto al camino. En aquel entonces, me hallaba en ese estadio de la niñez en el que la vida consiste en una suma de vivencias particulares sin relación entre sí. Entonces, ¿quién sería capaz de descubrir los hilos del destino que llevan desde San Nicolás hasta la bella muchacha? [150]

Se trata, pues, de recoger un hilo muy especial del destino, y tras los muchos aspectos de la imagen femenina del alma atrapar uno solo, la singular mirada del *anima*. El motivo es, una vez más, enteramente trivial. Jung, que estudia todavía en Basilea y cursa su segundo semestre, se dispone a visitar a un amigo en Schaffhausen, esto es, muy cerca del sitio en donde él había pasado su primera infancia. Su madre, al despedirlo, le sugiere: «Si vas a visitar a tu amigo de Schaffhausen, puedes ir a ver a la señora [Bertha] Rauschenbach, a quien conocimos de jovencita». Debía transmitirle sus saludos. A Carl le aguardaba un reencuentro... después de dos décadas. Pero cuando entró en casa de los Rauschenbach, Carl, que tenía veintiún años, vio a una jovencita con trenzas, de unos catorce. E instintivamente comprendió: «¡Esa es mi mujer!». Mu-

chos años más tarde, cuando, siendo ya anciano, trabajaba en sus memorias con su secretaria, Aniela Jaffé, añadió: «Yo me hallaba hondamente conmovido, pues, si bien sólo la había observado durante un breve momento, inmediatamente me había dado cuenta de que ella se convertiría en mi esposa».[151]

Un amigo al que le confía su convencimiento se burla de él, especialmente cuando Jung le confiesa que hasta entonces no ha cruzado ni siquiera una sola palabra con la muchacha. Emma –pues así se llama la hija de los Rauschenbach– pertenece a una familia burguesa de muy buena posición. El padre posee una fábrica en Schaffhausen. ¿Qué posibilidades tiene un estudiante sin medios económicos y, además, con una deuda de varios miles de francos que están haciendo posibles sus estudios? Pero Jung está seguro de su intuición, aspecto en el que se le puede comparar con Sigmund Freud. Este último le explicó una vez al psicoanalista Theodor Reik su experiencia personal de la siguiente forma: «Cuando debo tomar una decisión cuya importancia no es muy grande, hallo siempre provechoso considerar todos los pros y los contras. No obstante, en asuntos de vital importancia, tales como decidirse por la pareja o por la profesión, la elección debe provenir del inconsciente, desde algún sitio de nuestra interioridad. En las decisiones más importantes de nuestra vida personal debemos, en mi opinión, dejarnos conducir por las profundas necesidades internas de nuestro ser».[152] Como sabemos, también la decisión que tomó Jung de dedicarse a la psiquiatría fue espontánea. Así, sólo seis años después de aquel primer encuentro, manifestó sus pretensiones respecto de Emma Rauschenbach. En aquel entonces se había doctorado en medicina y tenía un puesto en una clínica prestigiosa. Pero inicialmente la muchacha lo rechazó. Lo mismo le había pasado ya a su abuelo Carl Gustav. No obstante, en el segundo intento tuvo suerte. Gerhard Adler, uno de los pocos que pudo examinar la correspondencia de los dos enamorados, la cual se encuentra aún guardada en el archivo familiar, atestigua el bello romanticismo y el vivo encanto expresado en esas cartas de amor. En el otoño de 1902, cuando viaja a París para estudiar con Janet, Jung está ya comprometido. Inmediatamente después de su regreso –tiene prevista sólo una breve excursión a Londres– tiene lugar la boda, el 14 de febrero de 1903.

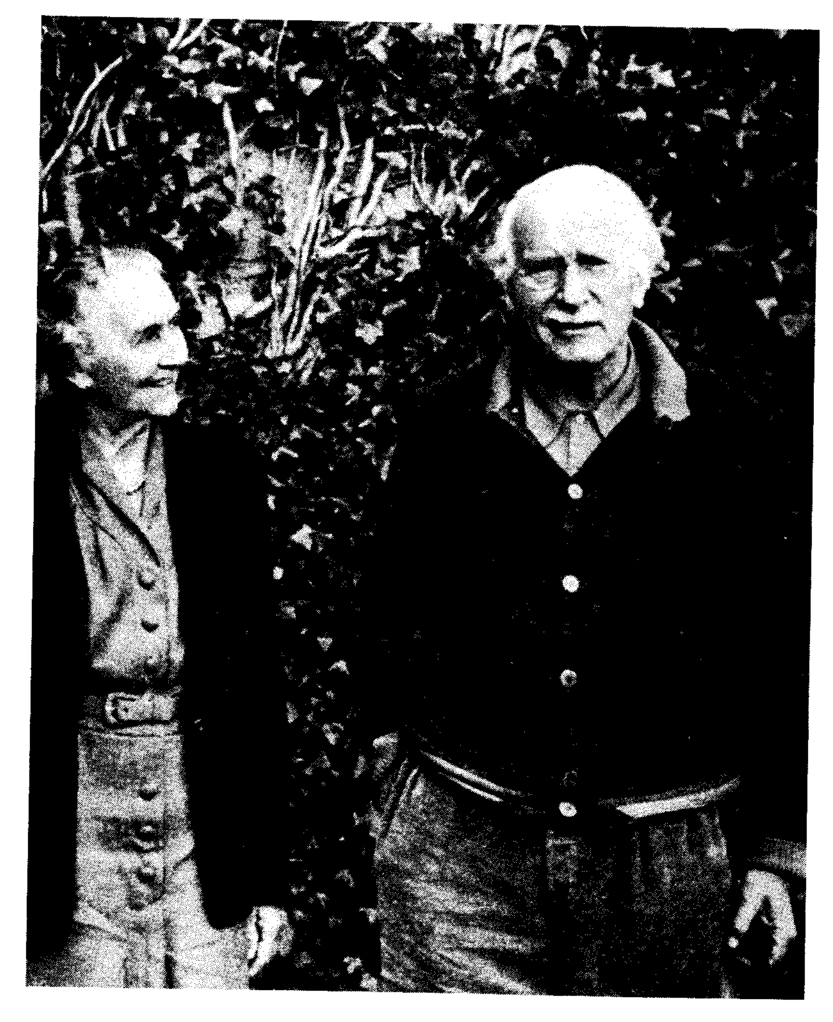
Después de pasar la luna de miel en el lago de Como, los Jung se establecen en el edificio central de la clínica Burghölzli, en el piso de arriba de la vivienda de Eugen Bleuler. Al oeste, se puede



↑ *C. G. Jung y Emma Jung-Rauschenbach, en 1903.*



← *Con la familia, de vacaciones en Chateaux-d'Oex, en 1917: su hijo Franz, Carl y Emma Jung, y sus hijas Agatha, Marianne y Gret.*



↑ *Carl y Emma Jung delante de la casa de Küsnacht, en 1955.*

contemplar el encantador lago de Zurich. Al instalarse en una vivienda de la clínica, Jung, por una parte, se ajusta al conocido reglamento, de acuerdo con el cual el médico tiene que vivir bajo el mismo techo que sus pacientes. Pero, por otra parte, expresa, apenas casado, que su profesión sigue siendo tan importante como antes. El nuevo estilo de vida que Jung, por consideración hacia su esposa pero también gracias a la dote de ésta, adopta, es inconfundible. Por ejemplo, cuando hay que hacer compras, Emma está presente e inspecciona la calidad de las mercancías. La época de penuria económica ha concluido.

La joven esposa no carece de seguridad en sí misma. Rápidamente se adapta a su nuevo papel. Todos describen a Emma Jung como una personalidad callada, inteligente y cerrada en sí misma. Por su simpático modo de ser se gana el cariño en el nuevo medio. El director Bleuler no deja de felicitar a Jung por la buena elección que ha hecho al escogerla como compañera. Aniela Jaffé, que trató a Emma Jung-Rauschenbach desde 1937, la describe como una persona en la que se unían la seriedad y una espontánea alegría. «E impresionaba por su paz interior, la cual compensaba de la mejor manera el temperamento a veces volcánico de C. G. Jung.» [153]

Pasado un año nace el primer hijo del matrimonio, Agatha, el 26 de diciembre de 1904; le siguen, en febrero de 1906, Gret y, en noviembre de 1908, Franz. Para entonces, la familia Jung está ya consolidada. Dejan entonces la casa de la Burghölzli y se hacen construir una propia, con mayor razón porque hace ya tiempo que se encuentran en condiciones económicas adecuadas para ello. Se construye, según el proyecto del primo de Jung, Ernst Fiechter, la elegante casa de campo de Küsnacht (Seestrasse 1003; desde 1915, Seestrasse 228), a sólo unos pocos kilómetros de Zurich, y –en conformidad con lo que Jung soñaba de niño– situada directamente junto al lago. A los tres primeros vástagos se añaden Marianne, en septiembre de 1910, y Helene, en marzo de 1914. En la puerta de entrada de la casa, Jung hace grabar en caracteres latinos una frase que había leído por primera vez a los dieciocho años en un escrito de Erasmo de Rotterdam (*Collectanea adagiorum*, 1563):

Vocatus atque non vocatus deus aderit. *

* Se le llame o no, Dios estará presente [T.]

En una carta que data del año de su muerte, el dueño de la casa expresa inequívocamente que la inscripción no ha de entenderse en sentido específicamente cristiano. La frase no expresa una «confesión» eclesiástica, sino que en ella se invoca a Dios mismo, «la cuestión última»:

> Es un oráculo délfico y dice: «Sí, el dios estará en su lugar, pero ¿con qué figura, y con qué intención?». Puse la inscripción para que mis pacientes y yo mismo tuviésemos presente que: «*Timor dei initium sapientiae*» [«El temor de Dios es el comienzo de la sabiduría», Salmos, 11, 10].[154]

Es, pues, una religiosidad más bien primitiva aquella bajo cuya protección C. G. Jung se sitúa junto a su familia, y en la cual se incluye conscientemente a los pacientes. Porque en esa casa recibe, sobre todo después de haber dejado de prestar sus servicios en la Burghölzli, a los innumerables visitantes que llegan en busca de consejo y de ayuda, una clientela internacional.

Desde el comienzo, Emma Jung tomó parte en esa tarea. «Se la conocía como la anfitriona ideal en una casa donde los amigos de los padres y de los hijos no dejaban de entrar y salir. En su sentido de la realidad se mostró por encima de su marido, y por eso fue para él una ayuda imprescindible en muchas cosas... Aunque la reclamaban sus tareas con respecto a la familia y a la casa, aprendía matemáticas, latín y griego, y durante décadas se dedicó al estudio de textos en francés antiguo...» [155] De esos estudios procede la gran obra *Die Gralslegende in psychologischer Sicht* [*La leyenda del Santo Grial desde el punto de vista psicológico*], concluida por Marie-Louise von Franz después de la muerte de la autora (1955). Esa obra, a la que debe añadirse un estudio del problema del *animus* y el *anima*,[156] no es su única contribución a la psicología analítica de Jung. Su participación y su colaboración en el trabajo diario de su marido se inician ya en el primer año de matrimonio. Al final de *Diagnostichen Assoziationsstudien* [*Estudios de asociación diagnóstica*] (1905 o 1906) se declara el autor «especialmente agradecido a la señora Emma Jung por su activa colaboración en la ardua elaboración del amplio material».[157] En el transcurso de los años, Emma logró ir perfeccionando su experiencia práctica en el ámbito de la psicoterapia, hasta el punto de que ella misma llevó a cabo un trabajo analítico. Dictó cursos y seminarios, y trabajó también como analista didáctica, en la preparación de psicoterapeutas de la escuela junguiana. Por eso, cuando se observa aquel impresionante documento gráfico del

Congreso Psicoanalítico celebrado en Weimar en 1911 –esa fotografía en la que aparecen formando un grupo las figuras fundadoras del movimiento psicoanalítico–, la Emma Jung que se ve en él, sentada en primera fila, no es ya entonces sólo la esposa de Jung, sino también su colega.

No puede dejar de mencionarse el hecho de que al desempeñar ese papel se le presentaran en algunos momentos dificultades considerables, precisamente debido a que en el propio Jung la proyección del *anima* como problema del destino del hombre no constituyó una cuestión pasajera. Pronto se formó un contingente, cada vez más numeroso, de «mujeres de Jung» [*Jung-Frauen*: doncellas, mujeres jóvenes], que se congregaron con gran entusiasmo en torno al maestro, en parte con el fin de colaborar seriamente con él, pero en parte también movidas por una fanática adhesión, como personas que creen haber encontrado a su gurú. Entre todas ellas se debe mencionar aquí a dos inteligentes junguianas que fueron tanto discípulas como fervientes admiradoras: la joven rusa Sabina Spielrein, que inició sus estudios de medicina en Zurich en 1905, y que en 1906, cuando tenía unos veinte años, empezó a ser tratada psicoterapéuticamente por Jung; y, además, Toni (Antonia) Wolff (1888-1953), a quien Jung menciona en 1911 en una carta que dirige a Freud, caracterizándola como «un nuevo descubrimiento... una inteligencia notable con gran sensibilidad para lo filosófico y lo religioso». Jung estableció con ambas una estrecha amistad y una relación amorosa que constituyó un problema para su matrimonio. S. Spielrein se convirtió en discípula de Jung: la relación se rompió después de algunos años. T. Wolff fue durante más de cuatro décadas la colaboradora más cercana de Jung, junto con la esposa de éste. Ambas mujeres nos han dejado sus propias contribuciones al psicoanálisis y a la psicología profunda de Jung.[158]

Sigmund Freud: «El hombre verdaderamente importante»

Freud fue el primer hombre verdaderamente importante que llegué a conocer. Ningún otro hombre de los que hasta entonces había conocido podía compararse con él. En su concepción nada era trivial. Me pareció extraordinariamente inteligente, perspicaz y notable en todos los sentidos. No obstante, las primeras impresiones que recibí de él continúan siendo para mí poco nítidas, y en parte aún no las comprendo.[159]

Estas frases, procecentes de las memorias escritas por Jung en su vejez, expresan dos puntos esenciales: la elevada estima de que es objeto el fundador de la moderna investigación de la mente por parte del joven psiquiatra, que se encuentra aún en los comienzos de su carrera profesional, y una referencia a aquella problemática que desde el principio afectó a la relación entre ambos hombres, y que después fue agravándose hasta conducir finalmente a la inevitable ruptura. Algunas décadas antes –Sigmund Freud había muerto, el 23 de septiembre de 1939, en su exilio de Londres–, Jung exalta la persona y la obra del maestro vienés afirmando que «marcaron una época». El nombre del fundador del psicoanálisis –según se leía en la evocación escrita por Jung aparecida en el suplemento dominical del *Basler Nachrichten* el 1 de octubre de

1939–[160] no podría omitirse en la historia espiritual de fines del siglo XIX y de comienzos del XX. El punto de vista freudiano, sea cual fuere la posición que se adopte respecto a él en lo fundamental o en los detalles, habría incidido «prácticamente en todos los ámbitos de la vida espiritual contemporánea, con excepción de la ciencia natural exacta...».

Para estimar la seriedad de ese juicio, debe tenerse en cuenta el momento en que se publicó: en Europa dominan aún el nacionalsocialismo y el fascismo, esto es, los sistemas que habían desafiado al «psicoanálisis judío». La segunda guerra mundial acababa de iniciarse con la invasión y el sometimiento de Polonia. Y aunque se había distanciado de Freud desde hacía algunas décadas, en aquel momento Jung califica su obra como «el intento más inteligente que jamás se haya realizado por resolver, en el terreno aparentemente firme de lo empírico, el enigma de la mente inconsciente...». Y a propósito de *La interpretación de los sueños*, de Freud, decía: «Para nosotros, los psiquiatras jóvenes, fue una fuente de luz, mientras que para nuestros colegas de más edad era objeto de burla».[161]

Este testimonio de 1939 fue confirmado ampliamente por la evaluación positiva, realizada por Jung, del psicoanálisis, teoría que había empezado a conocer a comienzos de siglo, esto es, una generación atrás. Ya a los veinticinco años, Jung había leído el recién aparecido libro *La interpretación de los sueños* (1900). Pero el joven médico no estaba entonces en condiciones de valorar justamente la obra precursora de su colega vienés, diecinueve años mayor que él:

> A los veinticinco años carecía yo de la experiencia necesaria para verificar las teorías de Freud. Eso sólo se produjo más tarde. En 1903 volví a leer *La interpretación de los sueños* y descubrí sus vínculos con mis propias ideas.[162]

A comienzos de siglo, cuando Jung se familiariza más con la investigación psicoanalítica, no es posible prever aún su desarrollo. Después de los *Estudios sobre la histeria* (1895), publicado junto con Josef Breuer, y *La interpretación de los sueños* (1899 o 1900), que marcó una época, aparecieron otros trabajos fundamentales de Freud: *Psicopatología de la vida cotidiana* (edición revisada, 1901), *Tres ensayos sobre la teoría sexual* y *El chiste y su relación con lo inconsciente* (las dos de 1905). Forma parte de los descubrimientos de Freud el hecho de

que «el comportamiento humano está más poderosamente gobernado por motivos inconscientes de lo que antes [...] se había considerado posible; que en la vida humana desempeñan un papel inesperadamente importante los deseos reprimidos que son expulsados de la conciencia y trasladados al inconsciente; que las neurosis no son el resultado de pequeñas alteraciones, llamadas funcionales, del tejido cerebral, sino de complicados procesos psíquicos y de fuertes conflictos emocionales, y que el conocimiento de esos hechos puede poner al médico en condiciones de comprender las enfermedades psíquicas y, en los casos apropiados, incluso de curarlas».[163]

Los logros científicos de Freud habían hallado el merecido reconocimiento tanto por parte académica como oficial, aunque ello ocurriera tardíamente. Desde 1885 fue profesor de neuropatología en la Universidad de Viena. El nombramiento como profesor supernumerario se hizo esperar, pero, ante la propuesta de Krafft-Ebing, el emperador Francisco José firmó el 5 de marzo de 1902 la designación. De ese modo, Freud alcanzaba una legitimación oficial, si bien durante largo tiempo su aceptación no fue general. No existía aún una Sociedad Psicoanalítica, pero ya se habían dado algunos pasos en esa dirección: en la casa de Freud se reúnen los miércoles (desde 1902) un reducido círculo de psicoanalistas. Son éstos, aparte de Freud, Alfred Adler, Wilhelm Stekel, Max Kahane y Rudolf Reitler. Al año siguiente se une a ellos Paul Federn. A partir de 1910 esa reunión de los miércoles se convierte en la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Como se ha demostrado, Jung debió de secundar ese movimiento y, con ello, el psicoanálisis en su conjunto, aunque sólo durante un tiempo limitado, más o menos una década.

En una breve nota de 1908, Freud caracterizaba a Eugen Bleuler como «el más antiguo y más importante de mis seguidores», e intentaba convencerlo para que desempeñase funciones directivas.[164] Esa manifestación de alta estima procedía de un frío razonamiento, pues, por una parte, Bleuler era un profesor numerario que ocupaba un buen puesto –y no tan sólo un «profesor supernumerario»–, médico unánimemente reconocido y director de una clínica de gran renombre científico; por otra parte, tanto él como sus colaboradores de Zurich, especialmente C. G. Jung, no eran judíos. Con ello, en adelante perdería fuerza la oposición de los que, en el psicoanálisis vienés, veían sólo la doctrina más o

menos camuflada de una secta judía infiltrada en el campo de la neurología y de la psiquiatría. Por tanto, Freud debió de pensar: si el psicoanálisis ha de convertirse en un movimiento mundial, sólo lo logrará con el apoyo del grupo de Zurich. En aquel momento, en 1908, cuando se redactó aquella nota, no cabía esperar o, al menos, no podía hacerlo el propio Freud, que a los pocos años (el 28 de septiembre de 1911) Bleuler se distanciara, dimitiendo como miembro de la Sociedad.

Pero primero se estableció entre Viena y Zurich una relación completamente positiva, basada tanto en cuestiones de la especialidad como personales. En 1904, Bleuler inició un intercambio epistolar con Freud. El profesor de Zurich, aun cuando reconoce a su colega vienés, manifiesta sin rodeos que no estaría de acuerdo con la aceptación de un vínculo que revistiese carácter dogmático y fuese determinado por Viena.[165] Así, el contacto con los científicos de Zurich –entre ellos los colaboradores de la clínica Burghölzli: Ludwig Binswanger, Franz Riklin, y Alphonse Maeder– se establece con más fuerza con Jung. Este se transforma entonces en el referente destinado a hacerse cargo, muy pronto, dentro del naciente movimiento psicoanálitico, de la función directiva, originalmente concebida para Bleuler. A través de Bleuler, Freud se ha enterado con satisfacción de que desde hacía unos dos años, esto es, desde 1902, en Burghölzli se trabajaba con sus métodos asociativos, y de que el médico jefe Jung no sólo los aplicaba con éxito, sino que también aceptaba ampliamente la teoría psicoanalítica. Así lo manifestaban no sólo el informe interno de Jung acerca de la interpretación de los sueños, sino también su toma de posición pública respecto de Freud, por ejemplo, en su tesis doctoral.

En el prólogo de su ensayo acerca de la psicología de la *dementia praecox*, [Über die Psychologie der *Dementia Praecox*], escrito en julio de 1906, Jung explica el origen de sus trabajos a propósito de la esquizofrenia, según la denominación que Bleuler ha dado a esa enfermedad. Al mismo tiempo subraya su actitud respecto de Freud:

Mis concepciones no han sido urdidas por una laboriosa fantasía, sino que son ideas elaboradas en el trato casi diario con mi estimado jefe, el profesor doctor Bleuler. Estoy especialmente agradecido a mi amigo, el doctor Riklin, de Rheinau, por haber enriquecido el material empírico de mi trabajo. Una ojeada, incluso superficial, a mi trabajo, revela lo mucho que debo a las geniales concepciones de Freud. Como éste no ha

alcanzado aún el reconocimiento y la dignidad debidos, sino que en círculos influyentes se le combate, permítaseme precisar mi posición respecto de Freud [...] Puedo asegurar que desde el comienzo me formulé a mí mismo naturalmente todas aquellas objeciones que en la bibliografía se dirigen contra Freud. Pero me dije que sólo puede refutar a Freud el que haya aplicado ampliamente el método psicoanalítico, y haya investigado verdaderamente tal como lo hace Freud, esto es, considerando larga y pacientemente la vida cotidiana, la histeria y el sueño desde su punto de vista. El que no lo hace o no lo puede hacer, no tiene derecho a juzgar a Freud, y se comporta como los famosos hombres de ciencia que se negaban a mirar por el telescopio.[166]

¿Era el caso de Freud el de un nuevo Galileo? Muchas cosas hablan en favor de ello, en lo que sea como fuere, concierne a la actitud de las autoridades –primero las eclesiásticas y después las científicas–, Wilhem Weigandt, profesor de psiquiatría y consejero médico privado, llegó a decir, en una reunión de médicos realizada en Hamburgo (1910): «Las teorías de Freud no conciernen a la ciencia, son más bien asunto de la policía...».[167] (Tres años antes, Jung había dicho acerca de aquel «sabio»: «Conozco a Weigandt personalmente; es un histérico *par excellence*, y está repleto por todas partes de complejos, de manera que no deja escapar de sus labios ninguna palabra sincera [...] Jamás hubiese pensado que los sabios alemanes pudiesen producir tanta vileza»).[168]

Con todo, en aquel escrito de 1906 Jung subraya explícitamente que hacerle justicia a Freud en modo alguno significa someterse a un dogma. No está dispuesto, dice, a reconocerle al trauma sexual de la niñez una importancia excluyente, como parece hacer Freud. Añade que la terapia freudiana no es sino una entre las varias posibles

y quizá no siempre ofrece lo que en teoría se da por sentado. Pero todas ellas son cuestiones secundarias que se disipan enteramente ante los principios psicológicos cuyo descubrimiento es mérito de Freud, y a los que la crítica presta demasiada poca atención.

Jung permaneció fiel, durante largo tiempo, a la posición que definió en 1906 a propósito de Freud y del psicoanálisis. Y es, por el contrario, mérito del joven psiquiatra de Zurich el hecho de haber distinguido claramente desde el comienzo los logros fundamentales de la teoría freudiana, de la necesidad que tenía de una crítica. En aquel entonces prevalece su compromiso solidario con

Freud frente a la gran mayoría de los profesionales. Y Jung no traiciona ese compromiso. Rompe las «primeras lanzas» por Freud en 1906, según él mismo recuerda, en un congreso celebrado en Munich,[169] pero en realidad fue en el congreso de neurólogos y de psiquiatras del suroeste de Alemania, celebrado en mayo de aquel año en Baden Baden, donde el psiquiatra de Heidelberg Gustav Aschaffenburg atacó el trabajo de Freud titulado *Fragmento del análisis de una histeria.* No obstante, ese mismo año Jung toma en la *Münchner medizinischen Wochenschrift* una posición que es más bien de cauta defensa: señala que probablemente Freud haya incurrido en muchas equivocaciones, pero ello en modo alguno excluye que «bajo ese enmarañado velo se oculte un núcleo de verdad de cuya importancia aún no podemos hacernos una idea adecuada».[170] Por lo demás, añade, la formulación por escrito no es capaz de reproducir, ni siquiera aproximadamente, la realidad del psicoanálisis (Jung escribe «Psychanalyse» en lugar de «Psychoanalyse»), de modo tal que actúe sin más en el lector. Señala que a él le ocurrió lo mismo en sus primeras lecturas de Freud: no había podido hacer otra cosa que escribir al margen signos de interrogación. Pero los experimentos del método de la asociación podían reproducirse, coincidiendo sus resultados con los obtenidos por Freud.

La reacción de las autoridades es inmediata. En una carta a los lectores, dos profesores alemanes expresan que quien defiende de esa manera a Freud y continúa trabajando en esa línea, arriesga su futuro académico. La respuesta de Jung es clara:

«Si lo que Freud dice es la verdad, estoy con ello. Mandaré a paseo la carrera si me obliga a poner límites a la investigación y silenciar la verdad. Y continuaré tomando partido por Freud y sus ideas. Pero, sobre la base de mis propias experiencias, no estoy dispuesto a admitir que todas las neurosis sean provocadas por la represión sexual o por traumas sexuales. En ciertos casos es así, pero en otros no. Sea como fuere, Freud ha abierto un nuevo camino para la investigación, y la actual irritación contra él me parece absurda.[171]

Una vez publicados los *Estudios de asociación diagnóstica* (1905), Jung le envía a Freud su nueva obra para demostrar también ante él sus méritos. Las referencias que Bleuler dio a Freud a propósito del activo médico no habían dejado de tener sus efectos. En abril de 1906, Freud hace saber a su «estimado señor colega» que, «por impaciencia», ya tenía en su poder los *Estudios.* Se inició así un

amplio, «condenado» –según dice Jung más tarde–,[172] intercambio de cartas, que se extiende hasta abril de 1914, con excepción de una carta de 1923 en la que Jung le transfiere a Freud un paciente. Hasta la primera carta de Jung pasan casi seis meses. El 5 de octubre tiene ocasión de agradecer al profesor Freud su *Colección de breves escritos a propósito de la teoría de la neurosis.* Del agradecimiento pasa inmediatamente a la discusión de los contenidos científicos en los términos de la controversia de aquellos momentos. Significativamente, en esa primera carta Jung no le oculta a Freud su posición respecto de la teoría sexual. Aparte de las observaciones clínicas del propio Jung, debe de influir en ello la escuela de Pierre Janet, cuya actitud ante Freud era igualmente de rechazo.

La réplica de Freud, a vuelta de correo, se refiere a ese punto. En Viena no puede pasarse por alto que los simpatizantes de Zurich manifiesten tales reservas. De ahí la esperanza de Freud acerca de «que, si bien hace tiempo había sospechado, a partir de sus escritos, que usted no extendía la valoración que hace de mi psicología a mis opiniones acerca de la cuestión de la histeria y de la sexualidad, no renuncio a la esperanza de que con el correr de los años se aproxime a mí más de lo que ahora considera posible».[173] Al mismo tiempo, Freud no deja de observar que había juzgado a su antagonista Gustav Aschaffenburg «un poco más estrictamente» que Jung. No halla en las consideraciones de aquél más que trivialidades y un «envidiable desconocimiento de las cuestiones acerca de las cuales emite su juicio».

Las diferencias entre los dos hombres están, pues, señaladas –de colega a colega y con afecto, por supuesto– con toda claridad en sus primeras cartas. Por el momento no hay –aún– motivo alguno para que se abra un abismo entre ambos. El más joven aún conserva la admiración por el precursor de las investigaciones acerca de la mente; predomina el respeto («Muy distinguido señor profesor») por «el primer hombre verdaderamente importante» que conoce en ese ámbito. A su vez, en el mayor se agita la esperanza de conquistar un partidario fiable, o incluso un sucesor estricto, tal como cabe esperar de un hijo adoptivo o de un «príncipe heredero». Y precisamente de ese título se vale Freud en una carta de 1909 que posee muchas implicaciones también en otro aspecto.[174] ¿Estaba el maestro lo suficientemente seguro de las esperanzas puestas en aquel «joven» que daba tantas muestras de independencia? Ya en la decimoprimera de las 259 cartas se encuentra la

advertencia, dictada por la clarividencia freudiana: «... No se aparte usted tanto de mí si realmente quiere estar tan junto a mí, de otro modo estoy seguro de que acabarán enfrentándonos».[175] Ahora sabemos hasta qué punto era cierta esta frase del 1 de enero de 1907.

A lo largo de los siete años siguientes, el intercambio epistolar entre ambos hombres se vuelve asombrosamente intenso. Exceptuada la última etapa, casi no pasa una semana en la que no se despache una carta, y a menudo varias, de Viena a Zurich y de Zurich a Viena. En ellas se mantiene una conversación sumamente rica. Puede seguirse el curso de las ideas, las alegrías y las preocupaciones de esos dos hombres de considerable categoría humana y científica. «En nuestro siglo no hay muchos documentos del trabajo humano, del error humano, de la comedia humana y de los conflictos humanos, que tengan la categoría que tiene éste», dice acertadamente Joachim Kaiser, resumiendo su opinión en su reseña de la notable edición de estas cartas.[176] Martin Grotjahn señala, entrando en detalles: «Freud parecía muy feliz de haber hallado en Suiza un profesor que no era judío y que estaba dispuesto a secundarlo como aliado y como organizador del psicoanálisis. Los dos hombres intercambian francamente sus opiniones acerca de sus colegas y acerca del proceder posterior en cuanto al modo de llevar adelante la «cosa». Hablaban acerca de su experiencia con los pacientes, discutían cuestiones y detalles de la teoría y de la práctica, interesándose especialmente por la esquizofrenia, la mitología, la antropología y el ocultismo. Se registran aquí de forma rudimentaria muchas de las ideas posteriores de Freud, el nacimiento de revistas de psicoanálisis, la preparación de visitas, de encuentros locales e internacionales».[177]

El más joven pide consejos al más viejo, pero gradualmente da muestras de una conciencia cada vez mayor de sus propias posibilidades y de su maduración en la disciplina. La confianza crece. Desde octubre de 1908 Jung es para Freud su «querido amigo», en tanto que Jung emplea el trato de «Querido señor Profesor», hasta que, finalmente, las últimas cartas se tornan rígidamente formales y desembocan en el silencio. Pero en la correspondencia que mantiene con sus demás colegas –hombres o mujeres– Freud jamás llega a la amplitud, la profundidad humana y la fuerza expresiva a las que llegó con Jung, ni siquiera en el caso de su correspondencia con Bleuler, Binswanger, Pfister, Abraham,

Groddeck, Lou Andreas-Salomé, Reik, Reich, Weiss, Putnam, Weiss, Ferenczi, Federn o Rank.

Deben destacarse en particular algunas cartas, incluidas en la colección de Emma Jung, quien también aquí no sólo actúa como mujer de su famoso marido, sino que habla por sí misma y, a la vez, de forma independiente, toma partido por su esposo. Con gran madurez humana, la joven llama la atención acerca de la problemática situación que desde tiempo atrás ha ido creándose entre los dos hombres. Gracias a su intuición femenina, pero también aplicando conocimientos prácticos de psicología profunda, menciona las complicaciones existentes entre «padre» e «hijo» y busca una solución adecuada. «Sin duda, no se es impunemente hijo de un gran hombre cuando uno debe hacer tantos esfuerzos para desembarazarse de padres ordinarios. Ni cuando ese importante padre siente aún interés por el patriarcalismo, como usted mismo dijo», señala, poniendo de manifiesto sus familiares relaciones con Freud. Y respecto de Jung: «Puede usted estar seguro de que la confianza que usted tiene en Carl me alegra y me honra, pero a veces tengo la sensación de que usted da demasiado de sí mismo; quizás el grado en que lo ve como sucesor y como la persona que ha de completar su obra sea desmedido. A veces se pretende que lo que se da redunde en beneficio de uno mismo». ¡Una afirmación que pone la situación en evidencia! Finalmente, una apremiante llamada: «No piense usted en Carl con los sentimientos de un padre: "El crecerá, pero yo envejezco"; hágalo como piensa un ser humano de un ser humano que, lo mismo que usted, debe cumplir con su ley».[178] Así se dirige la joven de veintinueve años al padre del psicoanálisis, que tiene cincuenta y cinco: ¡Las decididas palabras de una mujer madura!

Tras unas pocas cartas, en las que se discuten problemas de trabajo y ciertos sueños, prevén un encuentro personal para comienzos de 1907. Y como en un sueño aparece el deseo de visitar los Estados Unidos, Freud responde con un chiste: ¿por qué no visitar primero Viena, que «está más cerca»? Tras algunas idas y venidas, acuerdan encontrarse el domingo 3 de marzo a las diez en casa de Freud. Acompañarán a Jung su esposa y su colega de Zurich, Ludwig Binswanger. Eligen el domingo porque Freud, de acuerdo con su propio testimonio, está atareado de lunes a sábado de ocho de la mañana a ocho de la noche, es decir, se dedica a la terapia diez horas diarias como promedio. Queda libre, pues, sólo

el domingo; y, como igualmente se prevé, por las noches a partir de las ocho, por ejemplo los miércoles, se reúnen los colegas de Viena, a los que Jung en esa oportunidad llega a conocer. Naturalmente, lo más importante se produce durante la conversación personal entre Freud y Jung: «Nos encontramos a la una de la tarde y hablamos casi sin interrupción durante trece horas. Jung confiesa que también a él, como a muchos otros de sus contemporáneos, Freud le pareció primero un hombre «de apariencia algo extraña». Se trata de descubrir la verdadera mentalidad del austriaco y de comprobar en qué medida las líneas divisorias ya explicadas son correctas, o bien en qué aspecto podrá Jung seguir al fundador del psicoanálisis. Cabe imaginarse que en ese encuentro de Freud y Jung, la especial atmósfera de la Viena de la última década del antiguo Imperio Austrohúngaro, representada por un miembro de la intelectualidad judía, debió de influir de manera especial en el suizo, modelado en una tradición cultural completamente distinta. A esas diferencias referentes al medio se agrega una diversidad esencial en el carácter, que Jung más tarde expresará al describirse a sí mismo de acuerdo con su teoría de los tipos como un «introvertido» y a Freud en cambio como un tipo marcadamente «extravertido». «Pero usted no debe creer que yo me propongo polémicamente diferenciarme de usted con opiniones lo más divergentes posible», se lee en una carta de Jung del 29 de diciembre de 1906, en la que declara que su formación, su medio y sus premisas económicas son «extraordinariamente distintas».[179]

Las diferencias entre las dos personalidades son más perceptibles en el plano de las cuestiones científicas. Reaparece allí una y otra vez la teoría freudiana de la sexualidad:

Lo que me dijo acerca de su teoría sexual, me impresionó. A pesar de eso, sus palabras no podían eliminar mis preocupaciones y mis dudas. Las manifesté más de una vez, pero en cada oportunidad él se refirió a mi falta de experiencia. Freud tenía razón: en aquel entonces no tenía yo la suficiente experiencia como para fundamentar mis objeciones. yo veía que su teoría sexual revestía para él una importancia enorme, tanto personalmente como en sentido filosófico. Ello me impresionó, pero yo no lograba comprender en qué medida esa evaluación positiva dependía en él de sus presupuestos subjetivos y en qué medida dependía de experiencias verificables.[180]

También al visitante le parece cuestionable la concepción que Freud tiene del espíritu. Lo que no puede explicarse inmediatamente como una descarga de la libido sexual, el maestro suele caracterizarlo como «psicosexualidad». Si bien esa hipótesis en modo alguno puede considerarse como un descubrimiento de Freud –piénsese tan sólo en *Psychopathia sexualis* (1886), de Krafft-Ebings, en Schopenhauer, en Edward von Hartmann y, más aún, en la historia de la religión y del espíritu–, Jung retrocede aterrorizado ante la idea de tener que concebir la totalidad de la cultura humana como el resultado patológico de la sexualidad reprimida. ¿No es la sexualidad también un fenómeno enteramente atávico, esto es, una fuerza insondable que se halla muy por encima de la capacidad del ser humano? Aproximadamente dos años más tarde,[181] esa primera impresión de Jung parece confirmarse cuando Freud le recomienda a su interlocutor con gran apremio: «Mi querido Jung, prométame no renunciar nunca a la teoría sexual. Ella es lo más importante de todo. Mire: tenemos que hacer de ella un dogma, un baluarte inalterable». Y al preguntar Jung, sorprendido: «¿Un baluarte contra qué?», el otro le respondió: «Contra la negra marea de lodo del ocultismo». El comentario de Jung en sus memorias es el siguiente:

> Primero fue el «baluarte» y el «dogma» lo que me asustó; pues un dogma, esto es, un credo indiscutible, se impone sólo allí donde se quieren reprimir de una vez y para siempre las dudas. Pero eso ya no tiene nada que ver con el juicio científico, sino sólo con la ambición personal de poder. Fue un golpe que señaló el término de nuestra amistad. Yo sabía que jamás podría aceptarlo.[182]

Y en lo que se refiere al «ocultismo», con ese término designaba Freud sencillamente todo cuanto la filosofía, la religión y, en la misma medida, la parapsicología, que hacía su aparición al comenzar el nuevo siglo, pudieran decir acerca de la psique humana. Pero ésa no fue, en modo alguno, la última palabra de Freud sobre el ocultismo; su escepticismo fue en retroceso. En ello se encuentra, para Jung, la universalmente aplicada teoría sexual de Freud, que a él le parece «oculta», esto es, como una hipótesis no verificada, o bien, como un artículo de fe científicamente adornado.

Pero Jung no duda de la grandeza de Freud, ni de su inteligencia y su agudeza. Las primeras impresiones que recibe de él permanecen, pues, «oscuras, en parte incomprendidas». La necesa-

ria aclaración llegará sólo cuando ambos hayan recorrido juntos un trecho del camino. Así, en la vida de Jung, el momento de la separación y del cambio sólo sobrevendrá cuando llegue a la fase crítica de la mitad de la existencia, pues es entonces cuando le resultará necesario, aunque también posible, conquistar con más claridad su propia posición, y ello no sólo desde el punto de vista intelectual, sino también existencial. En lo que concierne al encuentro de estos dos hombres, se combinan allí dos elementos: por una parte, el reconocimiento de Jung, desprovisto de envidia, de la capacidad profesional, de la experiencia e, incluso, de la genialidad del neurólogo vienés y de su dimensión humana; por la otra, se hacen evidentes los contrastes considerables que se deben a la diferencia profunda de sus personalidades y, en gran medida, al punto de partida espiritual de cada uno, que no puede disimularse por completo, como pudimos ver en la carta de Jung del 29 de diciembre de 1906. Freud, nacido en 1856 y, por lo tanto, diecinueve años mayor que Jung, está demasiado condicionado por los presupuestos del pensamiento de su siglo, resultante de la orientación unilateral materialista de la ciencia natural y de la concepción del mundo que en ella se basaba. Jung dice haber observado en Freud «una irrupción de factores religiosos inconscientes». Hondamente impresionado, escribe en su autobiografía:

> Freud, que siempre aludía con insistencia a su falta de religiosidad,[183] se había construido un dogma, o mejor, en lugar de un dios celoso, que había olvidado, había colocado otra imagen apremiante, la de la sexualidad, una imagen no menos persecutoria, pretenciosa, autoritaria, amenazadora y moralmente ambivalente. Del mismo modo en que al que posee más fuerza física y es por eso temible se le adjudican los atributos de «divino» o «demónico», de igual modo la «libido sexual» había asumido en él el papel de un *deus absconditus*, de un dios oculto.[184]

Así de profundas son las resistencias que Jung opone a una explicación que, según sus conceptos, es monotemática, esto es, reducida a la sexualidad. A pesar de todo, la relación personal entre ambos fue, durante años, de confianza y amistad, y se extendió a sus respectivas familias. (El interés de Freud por la familia de Jung es mucho mayor que el de Jung por la de aquél.) Contribuyen a ello muchos hechos, entre otros, la presión externa que exige solidaridad en el pequeño grupo formado por los que luchan por la causa del psicoanálisis. También el trato personal,

aun cuando la distancia y las obligaciones profesionales limitan mucho la frecuencia de los encuentros. Así, Freud devuelve la visita a Jung y viaja por primera vez a Zurich, en donde permanece del 18 al 21 de septiembre de 1908. La familia Jung vive aún en la clínica Burghölzli. Como la señora Jung y los niños están de viaje y Eugen Bleuler proporciona a Jung el necesario tiempo libre, los dos hombres pueden concentrarse enteramente en sus temas. «No nos separábamos hasta la noche; paseábamos y discutíamos hasta ocho horas al día», le dice Freud a Abraham, cuando lo encuentra en Berlín el 29 de septiembre. «En lo que concierne a Jung, ha vencido sus vacilaciones, se ha entregado sin reservas a la cuestión, y continuará trabajando enérgicamente en el problema de la *dementia praecox* según nuestra orientación. Es lo que deseo vivamente.» [185] De tal modo resume Freud, aliviado y satisfecho, su estancia en Zurich.

Carl Gustav y Emma Jung se hospedan por segunda vez en casa de los Freud, en Viena, del 25 al 30 de marzo de 1909. Al finalizar ese mes concluirán los servicios de Jung en la Burghölzli. La familia debe permanecer hasta fines de mayo en la casa de la clínica, debido a que su nuevo hogar en Küsnacht no está terminado aún. Esa segunda estancia en Viena se singulariza por un acontecimiento de ribetes espectaculares: la última noche de la visita, cuando la conversación de ambos hombres se orienta hacia el tema parapsicológico y la premonición, y cuando Freud pone en duda con vehemencia ambas, Jung realiza un peculiar descubrimiento que describe así:

> Me pareció como si hubiera un diagrama de acero incandescente: un incandescente diagrama abovedado. En ese instante resonó en la biblioteca junto a la cual nos hallábamos, un estrépito tal, que los dos nos asustamos. Creímos que el mueble se desplomaría sobre nosotros. Había resonado exactamente como si fuera a ocurrir eso. Le dije a Freud: «Es ése uno de los llamados fenómenos de exteriorización catalítica». «Vamos –replicó–, eso es un verdadero absurdo.» «Claro que no –le dije–, se equivoca, profesor. Y para demostrarle que tengo razón, le anuncio ahora mismo que inmediatamente se producirá un ruido igual al que acabamos de escuchar.» Y, en efecto, apenas había terminado de pronunciar esas palabras cuando en la biblioteca empezó el mismo estrépito. Ignoro aún hoy de dónde me vino esa certeza. Pero sabía con precisión que el estrépito se repetiría.[186]

Freud está asustado, sobre todo por la precisa predicción de lo incognoscible. No obstante, en la imagen del mundo de que

dispone en ese momento el fundador del psicoanálisis no hay espacio alguno para tales fenómenos. Pero en última instancia sí lo había para Freud como tal –lo cual no deja de sorprender tras la partida de Jung–, pues se evidencia claramente en las cartas que intercambiaron a continuación. El colega de Zurich no le resulta sospechoso. Su disertación doctoral acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos se le presenta repentinamente bajo una nueva luz. «No niego, pues, que sus informes y sus experimentos me han causado una fuerte impresión»: Freud habla, en efecto, de un experimento, como si a su visitante le hubiese interesado demostrar alguna especial capacidad «psi». Pero no puede hablarse de eso. «Después de su partida me dediqué a hacer observaciones y llegué a las siguientes conclusiones: en la primera habitación, allí donde hay dos pesadas estelas egipcias que descansan sobre la madera de roble de los anaqueles, permanentemente se oyen ruidos; eso es, pues, claro. En la segunda habitación, donde nosotros los escuchamos, se producen raramente. Al principio habría considerado como una prueba que los ruidos, tan frecuentes mientras usted estaba presente, no se hubiesen repetido después de su partida; pero desde entonces se han repetido, y ello sin guardar relación alguna con mi pensamiento, ni cuando me ocupaba de sus problemas o pensaba en usted.» [187] Tal como significativamente agrega Freud, la cuestión se convertiría, durante largo tiempo, en un problema para él. Y así Freud hubo de hablar siempre del «embrujo» de la presencia personal de Jung.

Jung, que por experiencia propia está familiarizado desde hace tiempo con tales manifestaciones «sincrónicas», no se detiene ya en el fenómeno como tal. Como en esa época se ocupa de una paciente en cuyo caso desempeñan un papel importante las apariciones de espíritus, Jung toma lo ocurrido en Viena como motivo para continuar pensando en términos psicoanalíticos. Llega entonces al convencimiento de que «si hay un psicoanálisis, tiene que haber también una «psicosíntesis», la cual crea lo futuro de acuerdo con las mismas leyes.[188] El italiano Roberto Assagioli (1888-1974), a quien Jung conoce en el verano de 1909, había dedicado su tesis doctoral, presentada en Florencia, precisamente al tema de la psicosíntesis.[189] Lo que en este punto Jung intenta demostrarle a Freud es el punto de vista finalista y prospectivo, esto es, orientado hacia el desarrollo futuro de la mente, punto de vista que también en la psicología analítica ha encontrado la debida consideración.

Ya en su propia tesis doctoral, Jung había contrapuesto al enfoque analítico y causal de los hechos psíquicos un enfoque finalista y prospectivo.

Lo que desde la perspectiva de Jung constituye el verdadero fruto del segundo encuentro en Viena, es algo distinto: precisamente desde aquella ominosa última noche de conversación con Freud se siente «interiormente liberado, en la forma más dichosa, del opresor sentimiento de la autoridad paterna [de Freud]».[190] Manifiestamente, Freud no es en modo alguno de la misma opinión. Según su convicción, ha ocurrido algo más bien grave, pues el 16 de abril de 1909 replica: «Es evidente que la misma noche en que yo lo adopté a usted como el mayor de mis hijos y lo ungí como sucesor y príncipe heredero –*in partibus infidelium* [entre los descreídos]– me despojó usted al mismo tiempo de la dignidad de padre, algo que parece haberle agradado a usted tanto como a mí, por el contrario, la investidura de su persona. Temo ahora no ser merecedor para usted de la condición de padre si le hablo de mi relación con los espíritus que producen sonidos... Me quito, pues, las gafas paternales y recomiendo a mi querido hijo que mantenga la cabeza fría, y que, preferiblemente, se desentienda de algo antes que ofrecer al entendimiento víctimas tan grandes...».[191] Y en lo que atañe a la mencionada psicosíntesis, Freud movía negativamente su sabia cabeza: ninguna discusión, por lo tanto, sobre una cuestión que Jung persiste en considerar. Por lo demás, Freud dice creer que, definitivamente, la investigación junguiana acerca del complejo de las apariciones es un «delirio encantador». Y termina su carta amablemente «con afectuosos saludos para usted, su esposa y sus niños. Freud».

La necesidad de intercambiar ideas y de promover un desarrollo crítico del enfoque psicoanalítico conduce a Freud a fundar una Sociedad Psicoanalítica, en Viena, a partir de la Sociedad de los Miércoles, y otra en Zurich, a cargo del círculo de colaboradores de la Burghölzli y con el nombre de Sociedad Freudiana. Esta Sociedad existe desde fines de septiembre de 1907 y se halla presidida por Ludwig Binswanger, quien participó en los experimentos de asociación realizados por Jung, fue más tarde durante varios años director de la Clínica Privada Bellevue –en Kreuzlingen, junto al lago de Constanza–, y es conocido también como cofundador del análisis existencial [*Daseinsanalyse*]. «La cosa marcha muy bien», informa Jung el 10 de octubre de 1907 en una carta

enviada a Viena, «hay en todas partes gran interés y la discusión más viva. Se tiene el feliz presentimiento de estar ante un trabajo que será infinitamente fructífero».[192] En la misma carta dice que ha «convertido» a un primer teólogo. Pero, sobre todo, la tarea común se extiende a otros círculos. Karl Abraham, que ha trabajado algunos años en la Burghölzli, forma en Berlín, con el constante apoyo de Freud, un círculo psicoanalítico. El estadounidense Abraham A. Brill, que ha sido también oyente de Bleuler y de Jung, lleva las ideas del psicoanálisis a los Estados Unidos, valiéndose para ello de su traducción al inglés de escritos de Freud y de Jung. Al mismo tiempo, otros dos estadounidenses, Charles Ricksher y Frederick W. Peterson, utilizan la publicidad y consiguen el reconocimiento en los Estados Unidos de los experimentos de Jung acerca de la asociación. En Londres, Ernest Jones funda una Sociedad Psicoanalítica; después sería autor de la biografía de Freud. En Hungría, Sandor Ferenczi, uno de los discípulos más allegados a Freud, reúne un grupo de médicos que simpatizan con el psicoanálisis. Es él también quien concibe el proyecto de una primera gran reunión de los psicoanalistas.[193] Sin duda debido al profundo compromiso organizativo e intelectual de C. G. Jung con la disciplina, en abril de 1908 se celebra en Salzburgo el Primer Congreso Psicoanalítico Internacional. A él se debe también la denominación de Primer Congreso de Psicología Freudiana. Tal es al menos el título que se consigna en su proyecto de nota de invitación que remite a Viena a fines de enero para someterlo a consideración.

Los cuarenta y dos participantes que se reunieron el 26 y el 27 de abril de 1907 en el Hotel Bristol de Salzburgo, situado junto a la Makartplatz, fueron más de los que se esperaba, y también de los deseados por Freud. Pues en razón del conocimiento, bastante preciso, que él tenía de la capacidad en parte muy limitada de sus colegas vieneses –quiénes a pesar de todo deseaban vivamente poder participar–, en muchos casos hubiese preferido el rechazo, y no la aceptación, de la invitación firmada por Jung. Como le comentó a Jung sus deseos, éste afirmó en una oportunidad que, en Viena, Freud no tenía ningún partidario de importancia, o quizá muy pocos; que allí estaba rodeado más bien por «un degenerado grupo de bohemios» que hacían muy poco honor a la causa común. Ernest Jones conjetura que tras esa despectiva expresión no hay sino mero antisemitismo.[194] La correspondencia

epistolar pone de manifiesto, por el contrario, hasta qué punto es injustificada esa imputación de la que Jung es objeto también en otras ocasiones. Ante la inminencia de la inauguración del Congreso de Salzburgo, Freud temía «hacer el ridículo demasiado ostensiblemente», ante los suizos, «...pues no con todos puedo lucirme. En todas partes cuecen habas», dice, previniendo a Jung, y confirmando el juicio de éste, en carta del 17 de febrero de 1908. También procede del propio Freud la sugerencia de que, por esa razón, se reduzca el tiempo de cada ponencia y se eludan cortésmente, por inapropiadas, «ciertas solicitudes de intervención»: todo queda bien claro. Y un poco después, en cambio, la nota de distinción para Jung: «Es usted el único que puede ofrecer algo...».[195] Y agrega más adelante: «Las exposiciones de mis compañeros de Viena me preocupan bastante, pues en ellas puede haber demasiadas incorrecciones o apresuramientos».[196] Entre ellos, los peores no proceden del círculo vienés, esto es, Isidore Sadger, Wilhelm Stekel y Alfred Adler. Junto a ellos se encuentran los foráneos Ernest Jones, Karl Abraham y el propio Jung. Es comprensible que sea Freud el primero en hablar sobre sus teorías y que no se limite el tiempo de su exposición. Dado que Eugen Bleuler, también presente, ha rechazado el honroso desafío de presidir el primer Congreso de Psicoanalistas, Jung se hace cargo de esa función y queda acordado que será también el presidente de los siguientes congresos. Hasta su distanciamiento, Jung desempeñará las funciones de la presidencia en la Sociedad Psicoanalítica Internacional. Este cargo convierte en claramente público su papel representativo al lado del fundador. Así pueden zanjarse siempre los inevitables desacuerdos, ya conciernan a la disciplina o a la atmósfera afectiva. Del mismo modo, es también un beneficio para Freud que se neutralicen y armonicen las tendencias disociativas que se abrían camino en el círculo de sus colegas. Su juicio acerca del Congreso de Salzburgo –juicio que, además de Abraham, también otros suscriben– es enteramente positivo. Dice, dirigiéndose a Jung: «Me ha reanimado mucho y me ha dejado una agradable impresión. Me alegró hallarle a usted tan pletórico, y lo que casi era resentimiento se diluyó cuando volví a verle y a escucharle a usted».[197] ¡Expresión de alegría paterna por el «hijo y heredero»! Un fruto del encuentro de Salzburgo fue la decisión de editar un anuario en el que se publicasen trabajos psicoanalíticos ejemplares. Han de ser los

editores Freud y Bleuler; la secretaría de redacción de aquel *Anuario de investigaciones psicoanalíticas y psicopatológicas [Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen]* se le encomienda a C. G. Jung. Por consiguiente, otra vez dos miembros suizos, y ningún vienés, son las autoridades. Incluso cuando se produjeron las dos grandes secesiones (1914), por parte de Adler y Jung. Freud debió reconocer que «los suizos se convirtieron en las tropas de élite de aquel grupo que luchaba por el reconocimiento del análisis. Sólo con ellos se tenía la oportunidad de aprender el nuevo arte y de llevar a cabo trabajos en su dominio. La mayor parte de mis actuales partidarios y colaboradores han llegado a mí pasando por Zurich, incluso aquellos que geográficamente estaban más cerca de Viena que de Suiza... En la unión que se formó entre las escuelas de Viena y de Zurich, los suizos no eran en modo alguno la parte meramente receptora. Ya habían llevado a cabo un respetable trabajo científico cuyos resultados beneficiaron al psicoanálisis».[198] Freud declara manifiestamente que tales contribuciones, aparte de las de Bleuler, deben asociarse ante todo con el nombre de C. G. Jung.

Los primeros freudianos –Jung entre ellos– no pueden quejarse de falta de publicidad. Sin duda, predominan aún los ataques del lado académico, especialmente en el ámbito alemán. Tanto mayor es, pues, la sorpresa que causa la llegada de una invitación de los Estados Unidos, donde se ha seguido la obra de Freud y de Jung con gran interés y con la necesaria imparcialidad. «En ningún otro país se recibió el psicoanálisis de forma tan temprana y con tan buena disposición, ni fue en ninguna otra parte tan popular, como en los Estados Unidos», resume Ulrike May.[199]

En el mismo año en que Jung renuncia al extenuante trabajo de la Burghölzli, se traslada a su casa de Küsnacht y atiende allí su consultorio privado –el cual tiene igualmente muchos pacientes–, llega aquella invitación de los Estados Unidos. Stanley Hall, psicólogo y rector de la Clark University, de Worcester, cerca de Boston (Massachusets), invita a Freud y, algunas semanas más tarde, a Jung, con ocasión de la celebración del vigésimo aniversario de la fundación de la Universidad, para que pronuncien sendas conferencias (en alemán) sobre temas de su especialidad. Tal invitación sorprende a ambos: piénsese en el inveterado puritanismo de los Estados de Nueva Inglaterra, situados en la costa este, aunque Jung, en su optimismo, tendía a sospechar, ya en 1907 y 1908, que

en los Estados Unidos se había despertado un gran interés por el psicoanálisis. El hecho de que, no obstante, en los círculos médicos existiese cierta disposición a aceptar los trabajos de Freud a pesar de fundarse en una teoría sexual, forma parte de la buena disposición general de los norteamericanos a tomar conocimiento de los nuevos adelantos en el terreno de las ciencias naturales y de la psicología médica, y a aprovecharlos ampliamente. A propósito del nuevo camino iniciado por Freud en la investigación y en la terapia de la psique, él mismo se informa bastante detalladamente acerca del modo en que su método ha sido recogido y practicado. Nada menos que William James, autor de las famosas lecciones Gifford (Edimburgo, 1901-1902) acerca de *La variedad de las experiencias religiosas*,[200] habla de las «maravillosas investigaciones de Binet, de Janet, de Freud, de Prince y otros, acerca de la conciencia subliminal»; James había seguido con benévolo interés los trabajos iniciales de Freud y los había difundido entre sus compatriotas mediante reseñas. Otro hombre, James Jackson Putnam, conocido médico de Boston y profesor de neurología en Harvard, comenzó a realizar experimentos psicoanalíticos. El regreso de Brill a los Estados Unidos y la asunción de la dirección de la clínica Psiquiátrica de la Universidad de Toronto por parte de Ernest Jones –ambos hechos tuvieron lugar en 1908– difundieron, al menos en ese momento, las nuevas ideas. No faltaron advertencias de Jones en el sentido de que se debía ser cauto; le escribía a Freud el 10 de diciembre de 1908: «Los norteamericanos son un pueblo especial con costumbres propias. Manifiestan curiosidad, pero raramente auténtico interés (una distinción como la existente entre el deseo del neurasténico y el auténtico anhelo del amante normal). La concepción que tienen del progreso es lamentable. Quieren escuchar hablar de los métodos "más nuevos" de tratamiento, con un ojo fijamente puesto en el todopoderoso dólar, y piensan sólo en el prestigio, en el "*kýdos*", como usted lo llama (fama, honor), que ha de aportarles. En los últimos tiempos se han escrito muchos artículos laudatorios acerca de la psicoterapia freudiana, pero son ridículamente superficiales, y temo que vayan a condenarlos severamente apenas les escuchen hablar de su fundamento sexual y comprendan qué es lo que ello significa. Lo mejor que podemos esperar es conseguir algunos auténticos conversos y ampliar su experiencia. No obstante, debemos hacer lo que podamos para allanar el camino hacia el futuro».[201]

No era, pues, una advertencia aterradora. También en la correspondencia entre Freud y Jung de aquella época se intercambian desencantadas experiencias con partidarios estadounidenses. Esas cartas muestran lo mucho que Jung, observando el conjunto, espera de su próximo viaje a los Estados Unidos, y ello sobre todo por la repercusión positiva que ese viaje pueda tener en el trabajo realizado en Europa. Dado que, originalmente, sólo Freud había recibido la invitación, y primero la había rechazado por razones de tiempo o quizá por razones económicas, Jung no deja de hacerle ver a su amigo de Viena todos los aspectos positivos de esa visita. En realidad, los anfitriones aplazan su programa hasta septiembre. Entonces Freud acepta. Le entusiasma que un poco más adelante se le solicite también a Jung el dictado de algunas conferencias; además, el largo viaje y la permanencia en los Estados Unidos encierran la posibilidad de que ambos mantengan conversaciones cuya necesidad hace tiempo experimentan. El 20 de agosto se embarcan en Bremen el pequeño grupo de viajeros, al que se agrega Sandor Ferenczi. Al día siguiente parte el «George Washington», un barco de la Lloyd del norte de Alemania. Comienza un viaje que ha de durar en total nueve días.

Jung no deja que quede ninguna duda acerca de la importancia de aquel acontecimiento: «Estábamos juntos diariamente y analizábamos nuestros sueños», cuenta en sus Memorias. Se relatan diversos sueños de importancia, los cuales el maestro apenas parece estar en condiciones de afrontar, debido a su contenido colectivo y simbólico. Los enigmas son para Freud demasiado grandes.

> Aquello era un fracaso humano, y ello jamás me habría conducido a apartarme de nuestro análisis de los sueños. Por el contrario, me importaba muchísimo, y nuestra relación era para mí sumamente valiosa. Veía a Freud como una personalidad mayor, más madura y experimentada, y a mí mismo como su hijo.[202]

Jung parece haber aceptado totalmente esa relación padre-hijo. Pero esa armonía no permanece inalterada. Y es el trabajo en común, en el campo de la psicología profunda, referente a los sueños llevado a cabo durante la navegación, lo que finalmente da origen a los más difíciles problemas de carácter personal y científico entre ambos. También Jung se esfuerza por comprender ciertos elementos de la vida onírica de sus analizandos. Habitualmente

pregunta acerca de determinados pormenores de la vida privada de Freud: nada inusual frente a la franqueza y la falta de reservas con que hasta entonces ambos han intercambiado ideas personalmente y por carta. Entonces surge, por parte del más viejo, un importante obstáculo, cuando observa: «¡No puedo poner en peligro mi autoridad!» La reacción de Jung precisa el carácter de la situación:

> En ese momento la había perdido. Esa frase quedó grabada en mi memoria. Con ella quedaba decidido el fin de nuestra relación. ¡Freud colocaba la autoridad personal por encima de la verdad! [203]

Casi la misma importancia reviste, por su contenido, un sueño que Jung tiene en esa época. Se halla en una casa desconocida, de dos pisos. Arriba, en una especie de habitación, hay bellos muebles antiguos de estilo rococó; en el piso de abajo, un mobiliario del siglo XV o XVI. Son aún más antiguos el sótano y el resto de los cimientos, los cuales parecen remontarse a la época romana. Hay que levantar, finalmente, un disco de piedra; queda al descubierto una pendiente con pequeños escalones de piedra que conducen a una especie de gruta. Yacen allí huesos, trozos de vasijas y dos calaveras humanas muy antiguas y semidestruidas. De acuerdo con la teoría psicoanalítica de los sueños es de suponer que Freud trató de descubrir cuál era el «deseo» oculto que hallaba allí satisfacción, o bien cuál era la satisfacción del deseo que podía estar reflejándose en el sueño. Entonces Jung pone de manifiesto su desacuerdo. Por una parte, está convencido de que la hipótesis de la mera satisfacción de un deseo, en este caso, no es pertinente; por otra, en aquel entonces no está aún enteramente seguro de su intepretación del sueño, divergente de aquélla. Sólo en apariencia acepta la petición de Freud acerca de una información aclaratoria: sin duda, una empresa igualmente cuestionable. Es evidente que este tipo de cosas tienen que llevar al error.

Las diferencias en el tratamiento de la interpretación de los sueños deben considerarse en el marco existencial y psicológico donde cada uno de los dos enfoques se ha desarrollado. En el caso de Jung, debe tomarse siempre en consideración su gran interés por lo histórico, que abarca la arqueología y la prehistoria. El propio Jung ha aludido a la intensa atmósfera histórica que lo rodeó en su época de colegial y de estudiante universitario, a fines del siglo XIX. A partir de ello, todo resulta más comprensible:

Mis reflexiones acerca de los sueños y de los contenidos del inconsciente nunca se producían sin que estableciese una comparación histórica; en mi época de estudiante me había servido para ello del viejo diccionario de filosofía de Krug. Conocía ante todo los autores del siglo XVIII y también los de comienzos del XIX... En cambio, yo tenía la impresión de que en Freud su «historia del espíritu» había comenzado con Büchner, Moleschott, Dubois-Reymond y Darwin.[204]

Si pasamos por alto que esa caracterización del maestro vienés es por lo menos limitada –la habitación de trabajo de Freud, por ejemplo, estaba repleta de textos antiguos de todo tipo–, debe asignársele, en efecto, gran importancia al sueño de Jung, sobre todo para el ulterior desarrollo de su pensamiento. Si uno se ajusta a su propia interpretación, los distintos pisos de la casa y la profundidad con forma de caverna que se halla debajo, simbolizan las distintas dimensiones de la mente humana. Así, la sala superior corresponde a la conciencia diurna, en tanto que por debajo hay capas que llegan hasta el pasado arcaico del alma, las cuales están constantemente presentes en todo hombre hasta sus raíces animales, aun cuando no siempre sea consciente de ello. Entonces cualquier idea de la satisfacción de un deseo (por ejemplo, que el soñador anhela inconscientemente la muerte de dos hombres) carecería de importancia; importancia que se trasladaría a una visión fundamental:

[Ese sueño] me proporcionó el primer atisbo de un *a priori* colectivo de la mente... Sólo más tarde, al contar con más experiencia y con un saber más seguro, comprendí los modos de funcionamiento como formas del instinto, como arquetipos.[205]

El camino que lo conducirá a la dimensión de lo arquetípico tardará aún bastante tiempo en abrirse para él. Pero ese sueño representa para Jung un estímulo importante para continuar investigando en ese campo, esto es, para recordar sus viejos intereses por la arqueología y profundizar en ellos con la ayuda de «*Symbolik und Mythologie der alten Völker*» [*Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos*], de Friedrich Creuzer.[206] Pero en la época que corresponde a la travesía hacia los Estados Unidos, tales intereses en un dominio específico de investigación se hallan aún muy lejos de los temas que se tratan en aquel viaje.

Los tres viajeros llegan la noche del 29 de agosto a Nueva

York, después de una travesía marítima de nueve días.[207] Son recibidos por Brill, agregándose dos días más tarde Jones, que llega de Toronto. Los cinco hombres tienen tiempo de dar una vuelta por Nueva York antes de partir en dirección a Boston y Worcester. Gracias a las cartas enviadas por Jung a su mujer sabemos con bastante precisión las impresiones más inmediatas de aquel primer viaje a los Estados Unidos. La gigantesca ciudad en la que viven millones de personas deja al suizo sorprendido. En tales circunstancias, le hace bien pasear con Freud durante algunas horas por el Central Park. Por la noche cenan en casa de los Brill: «Imagínate: una ensalada de manzana, lechuga, apio, nueces, etcétera. Pero por lo demás estuvo bien». Después, entre las 10 y las 12 de la noche, un viaje en coche al Barrio Chino, «a lo más peligroso de Nueva York», según dice Jung, que llega a incluir en su carta detalles costumbristas:

> Era sucio e inquietante. Todos los chinos van vestidos de azul oscuro y andan con sus largas trenzas negras. Estuvimos en el templo chino, que se halla en una horrenda tienducha denominada *Josshouse*. En cada esquina se teme ser asesinado. Estuvimos después en un *Theehouse* [sic] chino donde tomamos un té excelente, con el que nos sirvieron arroz y un increíble plato de pescado troceado, enteramente cubierto, según parecía, de lombrices y cebolla. Tenía un aspecto horrible. Pero las lombrices resultaron ser tomates chinos; probé un poco, y no estaba mal. Ciertamente, los camorristas que andaban holgazaneando por allí tenían un aspecto más peligroso que los chinos. En el Barrio Chino hay 9.000 chinos con sólo 28 mujeres. Pero hay además gran número de prostitutas blancas a las que la policía acaba de echar de allí. Estuvimos también en un verdadero *Music Hall*, que era tenebroso. Apareció un cantante a cuyos pies se arrojaba, como recompensa, el dinero. Todo muy extraño e inquietante, pero interesante.[208]

Y para que en su agreste casa de Küsnacht la esposa no se inquiete por el marido que está gozando de la vida nocturna de Nueva York, agrega Jung: «Por cierto, la esposa del doctor Brill, como una auténtica norteamericana, nos acompaña a todas partes. Finalmente, a medianoche, fuimos a acostarnos. Esta mañana –es el 31 de agosto– ya se ha reiniciado la actividad».

Forma parte de esa actividad la visita a un hospital psiquiátrico; más tarde, una visita al Museo de Arte Metropolitano, por la noche una excursión a Coney Island, «el mayor lugar de diversiones acuáticas de la costa atlántica». Y todo ello con buen tiempo y

una agradable brisa. Sobreviene la nostalgia, «y muchas veces con gran intensidad. Tengo deseos de verte y pienso siempre que te gustaría estar aquí. No es que me agrade demasiado: sólo que es sumamente interesante».[209] Habla el psicólogo, el cual, empero, está tan ocupado –incluso por una visita a una colección de paleontología en la que hay fósiles enormes, «pesadillas creativas de Dios»– que debe aplazar hasta la llegada a Worcester la preparación de sus tres conferencias. Pero lo que constituía el verdadero motivo del viaje casi se convierte en un episodio accesorio, pues en esa misma carta señala su proyecto posterior: las cataratas del Niágara, y si es posible también una excursión al Canadá; Chicago estaría bien; sí, y el 21 de septiembre estará de vuelta en casa.

Se presenta la perspectiva de un nuevo viaje en barco, desde West River, en el extremo de Manhattan, con sus innumerables rascacielos, y a lo largo del East River, a través del puente de Brooklyn y de Manhattan. El 5 de septiembre llegan a Fall River, en Massachusetts. El mismo día continúan viaje en tren hasta Boston y desde allí a Worcester, verdadera meta del viaje. A Jung le agrada el cambiante paisaje de bosques, praderas y pequeños lagos, sobre el que se asientan minúsculas aldeas de casas de madera cuya construcción y cuyo barnizado le recuerdan Holanda. Todo ello constituye «un reconfortante descanso después de la vida en Nueva York».

Jung subraya en sus cartas la amabilidad con que han sido recibidos los viajeros. Freud y él se hospedan en casa del profesor Stanley Hall, «un señor sumamente fino y distinguido de unos setenta años». Una vez más, gracias a las descripciones de su marido, puede trazarse Emma Jung un cuadro completo de la estancia en Worcester:

La casa está amueblada de manera terriblemente graciosa; todo es amplio y cómodo. Tiene un soberbio estudio con varios miles de libros y de cigarros. El servicio está formado por dos negros vestidos de *smoking*, de una solemnidad grotesca. Por todas partes hay alfombras, todas las puertas están abiertas, incluso la del baño y la de la calle, por todas partes se entra y se sale, las ventanas llegan hasta el suelo; en torno a la casa hay césped, y el jardín no tiene vallas. La mitad de la ciudad (de alrededor de 180.000 habitantes) se levanta en un bosque de viejos árboles que dan sombra a todas las calles. Todas las casas son casi más pequeñas que la nuestra, y se hallan amablemente rodeadas de flores y de arbustos florecientes, de enredaderas y glicinas; todo cuidado, limpio, civilizado y completamente tranquilo y grato. ¡Un país enteramente distinto! [210]

Es indudable: Jung está fascinado. Pero tampoco deja de poner de manifiesto su propio encanto, en especial cuando se halla rodeado de mujeres. Precisamente, según escribe a Küsnacht, ha tenido un «*talk*» con dos ancianas muy instruidas. Se habían manifestado muy informadas e incluso como «librepensadoras», añade. Rodean al médico suizo otras cinco damas a las que divierte el modo en que él intenta bromear en inglés. Sea como fuere, antes de la primera conferencia en la Universidad le desaparece todo temor, «pues el auditorio es inofensivo y sólo siente curiosidad». Esta observación no puede aplicarse por lo menos a dos personalidades que dejan en Jung una impresión duradera. Una de ellas es el propio Stanley Hall, el cual impulsó el desarrollo de la relativamente pequeña Clark University; la otra es, naturalmente, William James: «Pasé dos veladas muy placenteras hablando a solas con William James, y quedé muy impresionado por la claridad de su espíritu y su completa falta de prejuicios intelectuales. Stanley Hall era asimismo de una inteligencia clara, pero decididamente un académico de oficio», escribe Jung una generación más tarde dirigiéndose a una estadounidense que prepara su tesis doctoral acerca de aquella «Clark Conference» de 1909.[211]

A Jung le llega el turno después de las conferencias de Freud, recibidas de manera muy positiva, las cuales fueron en realidad cinco exposiciones improvisadas. Las tres conferencias de Jung tratan de los experimentos de asociación, esto es, de los ensayos realizados en la clínica Burghölzli, por los cuales él era conocido en los Estados Unidos. Además dedica otras conferencias a los conflictos de la mente infantil.[212] Uno de los presupuestos fundamentales del concepto sostenido en esa conferencia es que el interés sexual desempeña en el proceso originario del pensamiento infantil un papel causal en absoluto insignificante. Como es comprensible, el orador evita aproximarse a las diferencias existentes entre sus concepciones y las de Freud, precisamente a propósito de ese punto. El breve trabajo, que después apareció publicado y fue incluido en la edición de las *Obras Completas*, permite ver que también aquí habla Jung a partir de su propia experiencia, justamente como padre de una niña de alrededor de cuatro años. La indicación de que se trata de observaciones «realizadas por un padre versado en psicoanálisis acerca de su pequeña hija, que en aquel entonces tenía cuatro años», constituyen pues, una velada alusión al propio Jung y a su hija Agathe. Las referencias respecti-

vas que se encuentran en su correspondencia con Freud confirman esa observación.[213]

El elevado reconocimiento de que son objeto Freud y Jung en la Clark University se expresa finalmente en la concesión del título *honoris causa* de doctor en Derecho. Así se lo comunica a Emma Jung el 14 de septiembre de 1909:

> La noche de ayer fue encantadora: una mascarada en la que había una infinita cantidad de togas rojas y negras, y de sombreros cuadrangulares con borlas doradas. En una gran fiesta me ha sido conferido el título *honoris causa* de *Doctor of Laws*, al igual que a Freud. Ahora, tras mi nombre, puedo escribir «LL. D.».* Importante, ¿no? [214]

Aunque en otro sentido, también Freud considera importante su estancia junto con Jung, en los Estados Unidos: como reconocimiento de la nueva disciplina científica y como amistosa recepción de sus representantes. Incluso en su *Selbstdarstellung* [Presentación de sí mismo] se leen estas frases: «La breve estancia en el Nuevo Mundo le hizo muy bien a mi concepto de mí mismo; en Europa me sentía excluido, aquí me veía recibido como un igual por los mejores. Fue como la realización de una fantasía inverosímil... El psicoanálisis dejaba, pues, de ser una quimera; se había convertido en una valiosa parte de la realidad. Además, desde nuestra visita ya no abandonó el suelo estadounidense...».[215]

Antes de emprender el viaje de regreso, los viajeros debieron cumplir con un último programa de *country seeing*. Un cambio no tan grato para Freud como para Jung, siempre sediento de cosas nuevas, aunque también él, tras los agitados días vividos, está «cansado de los Estados Unidos» y –según escribe en una carta dirigida a su esposa– «sumamente contento de regresar al mar». Esta vez el anfitrión es J. J. Putnam, el cual posee en Keene Valley, en las montañas Adirondacks, un *camp* en el cual es posible acampar alejados de la agitación de la gran ciudad y de la civilización, junto a la naturaleza, en un verdadero prado de hermoso primitivismo. La noche del 16 de septiembre escribe Jung a Küsnacht:

> Estoy sentado en el interior de una gran cabaña de madera conformada por una sola habitación; ante mí hay un gigantesco hogar toscamente

* Siglas de *Legum Doctor*, «Doctor en Leyes» [T.]

hecho de ladrillos, y en él grandes leños. En las paredes hay abundantes adornos, muchos libros y cosas semejantes. En torno a la cabaña hay una terraza cubierta, y cuando uno sale ve primero solamente árboles: hayas, pinos, pinos silvestres, tuyas, todo ello un poco extraño; además, la lluvia susurra blandamente. Entre los árboles se ve un paisaje montañoso, enteramente cubierto de árboles. La choza se levanta en una pendiente; un poco más abajo hay otras diez casitas de madera; allí viven las mujeres, allá los hombres, allí está la cocina, allá el almacén, y en el medio pastan vacas y caballos...[216]

Así avanza la descripción de un paisaje primitivo con animales salvajes de todo tipo, teniéndose la impresión de que el viajero de Küsnacht piensa ya en hacerse un refugio semejante como complemento de su confortable casa de campo, la cual acaba de ser construida. Es, en todo caso, un sueño que una década más tarde habría de realizarse.

El psicoanálisis junto a la fogata de un campamento, en un lugar de las montañas estadounidenses separado del mundo: uno puede imaginar muy bien a Jung en un lugar así, pero mucho menos a Freud. A este último la vida informal e improvisada no le dice nada; está irritado. Padece de una afección intestinal y de otras molestias parecidas, que hacen comprensible su afirmación, transmitida por Jones, según la cual «los Estados Unidos son un error; un error gigantesco, sin duda, pero de todos modos un error».[217] El biógrafo de Freud apunta que al maestro le resultó verdaderamente arduo acostumbrarse de algún modo a las maneras libres y desenvueltas del Nuevo Mundo. En cambio, Jung se entusiasma con el agreste paisaje de montañas cubiertas de bosques, con «la selva virgen desde los tiempos de los glaciares, los osos, los lobos, los ciervos, los alces, los puercoespines, las serpientes de todo tipo». Los contrastes no pueden ser mayores: un día, en una cima rocosa de alrededor de 1.700 metros de altura, desde la cual pueden verse los azules horizontes americanos; otro día, nuevamente en Albany, una enorme y agitada ciudad del Estado de Nueva York. Lo que queda son, no obstante, el encuentro con los seres humanos y las impresiones de la naturaleza. Allí, piensa Jung, se ha realizado «un ideal de posibilidad de vida». Dos días antes del regreso escribe a su esposa:

Hemos visto aquí cosas que suscitan la más grande admiración, y cosas que invitan a reflexionar profundamente acerca del desarrollo

social. En lo que se refiere a la cultura técnica, estamos muy por detrás de los Estados Unidos. Pero el costo de todo ello es terriblemente elevado y conlleva ya la semilla del fin... Las cosas que he vivido en este viaje serán para mí inolvidables. Ahora estamos cansados de los Estados Unidos.[218]

Las siguientes anotaciones proceden del barco «Kaiser Wilhelm der Grosse», de la Compañía Transatlántica de Bremen, en el que los tres viajeros parten del puerto de Nueva York la mañana del 21 de septiembre de 1909. Nuevamente se presenta ante Jung la «grandeza cósmica y la sencillez» del océano, que obliga a los hombres a guardar silencio.

Especialmente cuando por la noche se observa el mar solitario bajo el cielo estrellado. Uno se dedica a observar en silencio, renunciando a todo juicio, y gran número de frases y de imágenes se deslizan por el espíritu: una apacible voz dice algo de la inmensidad y la infinitud del susurrante mar, de las olas del mar y del amor, de Leucotea, la amable diosa que, apareciendo en la espuma de las incansables olas, ofrece a Ulises, cansado de viajar, el fino velo de la salvación. El mar es como la música: contiene en sí mismo y suscita todos los sueños del alma. La belleza y la grandeza del mar residen en que nos traslada a los fecundos fundamentos del alma y nos lleva a enfrentarnos creativamente con nosotros mismos...[219]

Al día siguiente se desencadena una tormenta que dura veinticuatro horas y que Jung contempla desde un lugar elevado, bajo el puente de mando. En la pintura del drama externo de las fuerzas elementales fluyen las vivencias anímicas tal como las presenta el mito de Ulises y la tormenta. La vivencia real del mar y las vicisitudes míticas se corresponden con la experiencia de la propia profundidad, la cual remite, más allá de la personalidad, a lo transpersonal, a lo espiritual. Pero quien es presa de ello, ¿puede contentarse con un «psicoanálisis» que se limita al yo con su instintiva fatalidad, sin abrirse al inconsciente suprapersonal y colectivo? En tal caso, el conflicto con Freud estaría ya decidido. Y lo está. Habría que mostrar entonces aquello por lo que Jung siempre se ha preguntado, esto es, cuáles son las premisas filosóficas y científicas en las que se apoya la totalidad del psicoanálisis de Freud.

Una inevitable ruptura

Como ya hemos visto, la visita que Freud y Jung realizaron a los Estados Unidos influyó ampliamente en la aceptación del psicoanálisis en aquel país. Abraham A. Brill traduce las conferencias de Jung, dictadas en alemán, y las publica en revistas especializadas de los Estados Unidos, en las cuales también se reproducen textos freudianos. Además, las publicaciones referentes al psicoanálisis en general van en aumento. Hombres prestigiosos de los Estados Unidos, entre ellos James J. Putnam, abogan en los congresos médicos por la causa de Freud. Ya en 1911 se constituye en los Estados Unidos la American Psychoanalytic Association, de la que Putnam es presidente y Jones secretario. En ese momento las aportaciones de Jung al psicoanálisis ejercieron una acción positiva. La amistad entre ambos hombres –Freud y Jung– aún subsiste. Los previsibles desplazamientos del énfasis, por ejemplo en la valoración de la sexualidad, apenas son perceptibles desde fuera.

Es indudable, además, que, por lo menos a partir del viaje a los Estados Unidos, Jung tiende cada vez más manifiestamente a una mitopsicología, la cual le permitirá acercarse a los elementos arquetípicos estructurales de la psique. Se esfuerza por situar «lo simbólico» en el terreno del desarrollo psicológico. Esos intentos son visibles en la correspondencia con Freud. Tan pronto como concluye con su trabajo cotidiano, Jung escribe a Viena

para informar de lo que le ocupa de manera absorbente, de su gran interés por la mitología y por la arqueología, a la que durante algunos años había descuidado. Estudia la obra de Herodoto; los cuatro tomos de *Symbolik und Mythologie der alten Völker [Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos]*, de Friedrich Creuzer, forman parte de los libros que lee una y otra vez, lo mismo que los cuatro tomos de *Griechische Kulturgeschichte [Historia de la cultura griega]*, de Jakob Burckhardt, y *Psyche*, de Erwin Rohde. El material procedente de la historia de los mitos le descubre perspectivas sorprendentes. Lee, además, obras de autores ingleses referentes al tema. Y en la misma carta del 8 de noviembre de 1909 en la que cuenta todo ello, se lee una frase sentenciosa: «A la larga o a la corta empezará, ciertamente, la polémica en nuestro propio campamento».[220] Alude a un colega vienés de Freud, Wilhelm Stekel, cuya forma expositiva resulta difícil de tolerar. La escasa idea que Freud y Jung tenían de las diferencias fundamentales que los separaban en la valoración de lo mítico, se vislumbra en la réplica de Freud: «Me alegro de que usted comparta mi convicción de que debemos conquistar enteramente la mitología».[221] Cabe preguntarse, sin duda, desde qué perspectiva debían realizarlo. Sea como fuere, ya a fines de enero de 1910 Jung dice que ha dictado un ciclo de conferencias acerca del tratamiento del simbolismo desde el punto de vista del desarrollo psicológico. Señala que ha mostrado la importancia de la relación que la fantasía individual mantiene con el material mitológico. Es en ese momento cuando se percibe el primer atisbo de una obra que Jung escribirá posteriormente: *Transformaciones y símbolos de la libido* (1911-1912). Ninguno de los dos corresponsales es consciente aún de las consecuencias que apenas unos pocos años más tarde resultarán de sus posiciones, tanto en el desarrollo ulterior de las investigaciones en el terreno de la psicología profunda como en la relación personal entre Freud y Jung. Para Freud, los estudios mitológicos de Jung son todavía una simple diversión. Apenas disponen ambos de tiempo para hacer conjeturas o para albergar sospechas. Los dos están saturados de trabajo. Por el momento, en el consultorio de Jung reina una relativa tranquilidad. Le absorben, en cambio, las clases, las conferencias y la formación de sus discípulos: en la Universidad tiene doce horas semanales de clases sobre psicoanálisis. Uno de aquellos discípulos, al que Jung dedicará mucho tiempo y especial aten-

ción, es Johann Jakob Honegger (1885-1911), que era ayudante de Jung ya en la clínica Burghölzli y que prometía convertirse en destacado representante del psicoanálisis. Pero se suicidó a los veintiséis años.

Y para completar sus obligaciones profesionales, recopila y redacta el *Jahrbuch*, cuya publicación se había decidido en Salzburgo, tarea que le exige cierto esfuerzo. Entretanto, se ha hecho necesaria también la preparación y la organización de un segundo Congreso Psicoanalítico. No debe olvidarse que el joven padre de familia debe cuidar de sus tres hijos: Agathe, Gret y Franz. Y ya se anuncia un cuarto vástago. Sus ocupaciones son de muy diversa índole sobre todo a consecuencia del servicio militar «permanente»: todos los años debe prestar durante algunas semanas sus servicios en ese ámbito. Y es necesario armonizar ese tiempo con los restantes compromisos. Así, el conflicto entre sus obligaciones suele ser inevitable; por ejemplo, cuando durante la preparación del congreso, el 8 de marzo, Jung es llamado por su paciente Harold McCormick para que lo visite durante una semana en Chicago; un segundo viaje a los Estados Unidos, por lo tanto. De todos modos, halla un sustituto: el joven doctor Honegger atiende a los pacientes y Emma Jung le ayuda en las funciones de secretaria: nadie sería capaz de hacerlo mejor. El experimento tiene éxito. El maestro vienés está sumamente nervioso. Se inquieta temiendo que Jung no regrese puntualmente. Le confía al sacerdote suizo Oskar Pfister: «¿Qué ha de ocurrir si mis colegas de Zurich me dejan?» [222] ¡Una frase ominosa!

Pero no se llega –aún– a tanto. En efecto, la Sociedad Psicoanalítica se reúne, como estaba previsto, el 30 y el 31 de marzo de 1910 en el Grand Hotel de Nuremberg. Freud pronuncia las palabras introductorias acerca de las posibilidades futuras de la psicoterapia; exponen Abraham, Honegger, Ferenczi, Adler, Stekel y Maeder. El mismo Jung informa acerca de las conferencias pronunciadas en la Clark University, como alguien que ha estado ya dos veces –aunque en la segunda oportunidad ha sido por poco tiempo– en los Estados Unidos. Se atiende así a lo inmediato. Es en este Congreso de Nuremberg cuando se funda la Sociedad Psicoanalítica Internacional, presidida por C. G. Jung, y cuya sede está en la ciudad en que reside su presidente; por tanto, no en Viena sino –por unos cuatro años– en Zurich-Küsnacht. Por otra parte, se complementa el ya existente *Jahrbuch* con un boletín de

aparición mensual: el *Zentralblatt für Psychoanalyse – Medizinische Monatsschrift für Seelenforschung [Hoja Informativa sobre Psicoanálisis – Revista médica mensual de investigación psicológica]*. Lo que se ha desarrollado detrás de las bambalinas y se ha difundido a través de distintas versiones, ilumina la situación en la que se halla Freud. Su inquietud es la de verse obligado, llegado el caso, a defender el psicoanálisis ante el mundo sin los suizos. En esa oportunidad se elige a Jung –por una parte debido a su destacada y, a la vez, prudente personalidad, y, por otra, por no tener ascendencia judía–, inicialmente por un período de dos años. Algunos días después de finalizado el Congreso, Freud le escribe a Ferenczi –uno de los pocos a los que, lo mismo que a Jung, manifiesta su confianza– diciéndole: «Con el congreso de Nuremberg concluye la infancia de nuestro movimiento; esa es mi impresión. Espero que ahora nos espere una juventud fecunda y bella».[223] En resumen, una esperanza que no se concretará en los años siguientes. Para el movimiento psicoanalítico, esos años se caracterizan por los ya conocidos enfrentamientos: la exclusión, primero, de Alfred Adler y de Wilhelm Stekel. La correspondencia entre Freud y Jung, la mayoría de las veces escrita con gran franqueza, atestigua las tensiones reprimidas del grupo vienés, aunque también las existentes en las filas del joven movimiento psicoanalítico, el cual se amplía continuamente a pesar de los duros ataques realizados tanto por la corporación psiquiátrica como por la opinión oficial. En suelo europeo se forman, además de los de Viena y Zurich, grupos locales en Berlín, Munich, Londres y Budapest, además de las Sociedades Psicoanalíticas de los Estados Unidos. En todas partes se reconoce la competencia de Jung para el ejercicio de la presidencia. No obstante, la propuesta realizada por Ferenczi en Nuremberg, acerca de confiar, además, al valorado colega de Zurich esa función directiva por un tiempo ilimitado, suscitó la oposición de Adler y de otros miembros del grupo de Viena. Ya por ese motivo se vio Freud obligado a realizar compromisos. El hecho de que se le encomendase a Adler y a Stekel la redacción del *Zentralblatt* representó una concesión de este tipo, lo mismo que la delegación, por parte de Freud, del liderazgo de la Sociedad Vienesa en Adler. En resumen, estas medidas fueron eficaces, según se vio después, sólo durante un tiempo limitado.

A principios de 1910, Jung, mientras anuncia en Viena que autoridades psiquiátricas de la categoría de un Emil Kraepelin

califican a los de Zurich –Jung a la cabeza– de «místicos y espiritistas», añadiendo que por eso se les debe tener sólo una confianza limitada, informa al mismo tiempo de la intensidad de sus «sueños mitológicos». Acerca de éstos guarda un silencio casi completo incluso frente a los amigos. Conscientemente reprime el placer de la publicación. Y en lo que atañe a sus experiencias internas, asociadas a la percepción de lo misterioso, la impresión de Jung es la siguiente:

> Con frecuencia me parece como si me hubiera trasladado yo solo a un país extraño y viera maravillas que jamás nadie ha visto y que tampoco nadie debiese ver.

Si se leen las cartas de los años que van de 1910 a 1912, se podría pensar que el Jung comunicativo de antes se sirve, en la discusión de sus investigaciones mitopsicológicas, de una cierta dramaturgia de la mención, de la cita, de la alusión y, al mismo tiempo, de una táctica de enmascaramiento. Pero, manifiestamente, todo está condicionado por lo mismo y por el proceso, aún inconcluso, del descubrimiento y de la investigación, cuya culminación ni siquiera él está en condiciones de percibir. Reiteradamente se lamenta de no poder expresarse lo suficiente de forma epistolar. De todos modos el proceso de gestación de sus investigaciones se va definiendo:

En mayo de 1910, Jung pronuncia en Herisau una conferencia «acerca del simbolismo... mitológico, la cual fue recibida con los mayores aplausos». En su respuesta a vuelta de correo, Freud expresa su esperanza de «poder leer pronto un bonito trabajo» de la pluma de Jung. Y después, a comienzos de julio: «Mi mitología oscila en un movimiento interno propio, y aquí y allá se me ofrecen piezas de importancia».[224] El misterio de Mitra, esto es, aquella antigua religión persa de la luz que una vez fue serio rival del Cristianismo, ha despertado el interés de Jung. Pone en relación con ella importantes datos de la historia de las religiones, procedentes, entre otros, de los trabajos de Albrecht Dieterich,[225] que habían aparecido algunos años antes.

Freud no es en modo alguno indiferente a esas cuestiones; por el contrario, ya en su estudio «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci» [226] apunta en esa dirección. Concluye ese estudio más o menos por la misma época, en el verano de 1910. Jung no sólo está gratamente sorprendido: ve en él un tránsito a lo mitológico, y ello

«por una necesidad interna». Por lo demás, dice, es ése el primer estudio de Freud que él, Jung, siente *a priori* enteramente «logrado».[227] La sorprendente afirmación complace a Freud cuando tiene conocimiento de ella. Por su parte, el maestro vienés afirma con satisfacción que su «hijo y sucesor» espiritual trabaja exactamente igual que él: «Espere usted a ver –dice dirigiéndose a Jung– hacia dónde se dirige su inclinación, y no transite por el camino directo y manifiesto; creo que eso es también lo correcto; más tarde uno se sorprende de lo lógicos que eran todos aquellos rodeos».[228] Es natural que el «azar» proporcione al investigador materiales con una motivación similar, pues cuando realiza en octubre una excursión en bicicleta a Italia, descubre Jung en el Museo Cívico de Verona una escultura supuestamente mitraica. La imagen representa un toro al que una víbora muerde en una pata delantera, y una estela romana con la imagen de Príapo. La mordedura de la serpiente apunta al pene. Jung relaciona el fenómeno con la idea de sacrificio que más adelante interpreta detalladamente en *Símbolos de transformación*.[229] Pero la correspondencia con Freud, especialmente en el verano de 1910, también permite observar el desarrollo de sus ideas a propósito de la libido y la elaboración de la teoría al respecto.

Tras el regreso de Italia reinicia «con firmeza» el «trabajo con la mitología», especialmente porque, aparte del consultorio de Küsnacht, el próximo inicio del semestre proporcionará al docente una tarea complementaria. Al corresponsal de Viena no se le ha escapado el tono jovial que tienen las cartas de Jung en el verano y en el otoño. Hay para ello razones concretas: en la familia todo marcha de forma excelente. Marianne, la tercera hija, acaba de nacer. Ello no excluye que el matrimonio Jung continuamente «se inquiete ante la posibilidad de tener un número demasiado elevado de niños». «Pues –según confía Jung al paternal Freud algunos meses más tarde– uno ensaya con escasa confianza todos los trucos posibles para poner límites a la incesante abundancia. Puede decirse que de ese modo uno se abre paso de un período menstrual a otro...».[230] Pero, en general, predomina en el padre de familia de Küsnacht el amor por los niños. Ese buen ánimo se ve favorecido, además, por el incremento de la clientela de Jung, la cual hace tiempo que ha cobrado una dimensión internacional. La casa de la Seestrasse está llena de un «barullo de voces en alemán, francés e inglés» que hace que se levanten «mis vampiros» [sic].[231]

En medio de todo ello llega el momento adecuado para una consulta relámpago en el extranjero, esta vez en Londres. Sin duda, sólo puede tratarse de pacientes que estén en condiciones de remunerar bien el trabajo de su psiquiatra. Jung apenas habla de la necesidad de ganar dinero, como, en cambio, es con frecuencia el caso de Freud.

Otra ocupación, aparte de la familia, de la investigación, de la enseñanza y del consultorio, le proporcionan al capitán de cuerpos sanitarios Jung los ejercicios militares, realizados todos los años durante unos catorce días. Apasionado navegante, propietario de una yola (construida en 1907), sabe procurarse la necesaria distensión. Ese otoño navega durante otros quince días con su barca en el lago de Constanza. Y entonces, antes de que termine el año, hace un anuncio –que ha de despertar nuevamente el interés de Freud– concerniente al inicio de su trabajo sobre mitología: «Me parece que esta vez he dado en el blanco, o muy cerca de él, pues el material se ordena de forma sorprendente».[232] No deja entrever más, pero esa advertencia concreta dice mucho con respecto al desarrollo posterior de la relación entre los dos hombres. Freud –dice– debería prepararse para encontrarse con algo singular: «Nadie ha escuchado de mí algo parecido». Y con un matiz de incertidumbre o de preocupación sigue la protesta de Jung acerca de que su conciencia está limpia. Dice haber trabajado, al fin y al cabo, honradamente sin sacar nada de la manga: ¡Como si el «padre» pudiera abrigar dudas! En enero de 1911, cuando ve el *Fausto* de Goethe, señala, a propósito de la segunda parte, empapada de mitología, que el «bisabuelo» (Goethe) debería otorgarle el *placet* a su ensayo literario, pues «el biznieto ha copiado un poco a su antepasado».[233] Aun cuando no puede pasarse por alto el tono irónico respecto de sí mismo que posee esa observación, resuena, no obstante, en ella la satisfacción de poder colocarse a la altura de Goethe con la obra que está escribiendo. El analista es consciente, quizá, de necesitar esa garantía, en caso de que las críticas provengan de los vieneses o del propio Freud. La sospecha no es infundada, pues el libro en el que trabaja, y cuya amplitud crece cada vez más, ha de llevar el título de *Transformaciones y símbolos de la libido*. La primera parte aparece en el *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* [*Anuario de investigaciones psicoanalíticas y psicopatológicas*] en 1911, y la segunda parte, en 1912. Ese mismo año, el editor de

Leipzig y de Viena Franz Deutlicke, que ha publicado también otros trabajos psicoanalíticos, prepara la edición aparte en forma de libro. A los setenta y cinco años, al presentar la obra, esencialmente modificada –en parte abreviada y en parte ampliada– con el nuevo título de *Símbolos de transformación* (1950), Jung comenta:

> Redacté este libro en 1911, cuando contaba treinta y seis años. Ese momento es crítico, pues señala el de la segunda mitad de la vida, en el cual no es infrecuente que tenga lugar una metanoia, un cambio de mente. La pérdida de la relación de colaboración y de amistad con Freud era para mí en aquel entonces algo inevitable. El apoyo práctico y moral que en aquella época difícil me prodigó mi querida esposa, es algo que debo recordar aquí con gratitud.[234]

Retrocedamos nuevamente al momento en el que emprende la primera redacción de la obra. A la mitología, a la psicología de la religión y a la investigación de las formas de manifestación de las fantasías inconscientes se agrega la renovada dedicación al ocultismo. El lema es: «Tendremos que conquistar también el ocultismo».[235] Para Jung, la consideración de los aspectos astrológicos puede resultar fructífera para comprender la mitología y para la práctica psicoterapéutica. Pasa así muchas veladas examinando los cálculos del horóscopo a fin de rastrear los elementos científicamente psicológicos de los resultados astrológicos. Jung dice hallar en los signos del zodíaco símbolos de la libido, los cuales anuncian las correspondientes propiedades típicas de la libido o del carácter. Tiene, por ejemplo, una paciente en quien el cálculo de la posición de las constelaciones armoniza con determinado cuadro del carácter, el cual incluye destinos determinados. Pero se pone de manifiesto que un determinado momento no se corresponde con ella, sino con su madre. El hallazgo del analista –hallazgo que al mismo tiempo puede servir para dilucidar una manifiesta contradicción– es que la paciente padece un extraordinario complejo materno; es, sin duda, un fenómeno interesante tanto para el psicólogo como para el astrólogo. Por lo demás, el maestro vienés deja que su joven amigo se embriague «durante cierto tiempo con perfumes mágicos». A cambio de ello él quiere volver, según dice, en determinado momento, de la tierra del misterio con un rico botín para el conocimiento del alma humana.

Desde hace tiempo, Freud sabe de las inclinaciones y de las dotes de Jung en el terreno de la parapsicología. No pone en duda

que «ha de regresar a casa con una rica carga». Nunca deberá recaer sobre él la «ofensa» (!) de que se le considere un místico. Freud promete «creer en todo lo que de algún modo pueda verse como racional. Ello no ocurre con facilidad, como usted sabe. Pero desde hace tiempo mi *hybris* está rota...».[236] Por otro lado, sin embargo, no puede abstenerse de formular la primera advertencia: «Pero no se nos quede en las colonias del Trópico; hay que gobernar en casa».[237] El no podría –le dice Freud a Jones– colaborar en tales «expediciones peligrosas». En lo que concierne a la colaboración, el informe de Jung acerca de los pacientes trabajos en el ámbito de la psicología de la religión causaron seguramente una honda impresión en Freud, pues más o menos por la misma época este último trabaja sobre temas emparentados con aquéllos, publicando sus resultados en *Tótem y tabú* (1913). En el prólogo, redactado en Roma en septiembre de 1913, menciona al menos incidentalmente trabajos acerca del mismo tema procedentes de la «escuela psicoanalítica de Zurich».[238] Pero durante la elaboración, la cual no dejó de ofrecer sus problemas, a Freud se le escapa, dirigiéndose a Jung, esta frase: «¿Por qué diablos debería yo dejarme convencer para seguirlo a usted en ese terreno?».[239]

Hay muchos indicios fiables del alto grado de intimidad y de confianza personal existente en la amistad que durante años mantuvieron Freud y Jung. Uno de esos indicios es, seguramente, la necesidad, reiteradamente formulada, que ambos hombres experimentaban, en medio de sus muchas actividades, de encontrarse y hablar exhaustivamente. Sin duda, a ello invitan también las diversas preocupaciones que Jung tiene en Zurich con respecto a Bleuler –entre otros– y el clan de la Burghölzli, así como Freud en Viena con respecto a la «banda de Adler». Un breve encuentro tiene lugar en Munich el primer día de las vacaciones de Navidad. Después de ese reencuentro, Freud dice de Jung dirigiéndose a Ferenczi: «Estoy convencido más que nunca de que es el hombre del futuro».[240] Pero, ¿durante cuánto tiempo seguiría pensándolo?

Una nueva ocasión para intercambiar ideas la constituye el Tercer Congreso Psicoanalítico Internacional que tiene lugar en el hotel «Erbprinz» [*Príncipe heredero*] Weimar el 21 y el 22 de septiembre de 1911, congreso preparado esta vez por Abraham desde Berlín. Como ese verano Freud ha pasado sus vacaciones en el Ritter, en el sur del Tirol, viaja hacia Weimar pasando por Küsnacht. El 16 de septiembre, por la mañana temprano, Jung recoge



El Congreso de Weimar, en septiembre de 1911 (fragmento). Sentadas: en el centro, Emma Jung; última a la derecha, Toni Wolff; última a la izquierda, Lou Andreas-Salomé. De pie: detrás de su esposa, C. G. Jung; a la derecha de éste, Sigmund Freud.

a su huésped en la estación de ferrocarril de Zurich. James Putnam ha venido desde los Estados Unidos. Tras dar algunos seminarios y haber sido objeto de algunas recepciones y, también, después de intensas conversaciones en casa de la familia Jung, el 19 parten de Zurich. La de Zurich es una distinguida delegación, formada por Bleuler y otros ocho o diez colegas, y representan más o menos una quinta parte de la asistencia al congreso. La lista de participantes incluye a cincuenta y cinco personas.

Se presentan alrededor de una docena de comunicaciones y de exposiciones breves en las que se tratan no sólo temas psicopatológicos sino también ya, aunque rudimentariamente, temas interdisciplinarios: filosofía (Putnam), y mitología y simbolismo (Otto Rank y C. G. Jung). Una novedad del congreso de Weimar es sin duda la participación de varias mujeres. La impresionante fotografía de grupo, en la que aparecen las damas, así lo atestigua.[241] El hecho de que, en la foto del Congreso, Emma Jung ocupe su lugar en la primera fila no sólo como esposa, sino también como colaboradora de su marido, halla su comprobación en sus aportaciones etimológicas a *Transformaciones y símbolos de la libido*. Como una «encantadora estadounidense» presenta Jung a la doctora Beatrice M. Hinkle, una de las primeras psiquiatras; como discípula de Freud y de Jung ella tradujo después *Transformaciones...* al inglés. En la foto se echa de menos a la doctora Sabina Spielrein, la antigua paciente, que durante un tiempo fue discípula y amiga de Jung. Está, en cambio –como Jung suele decir– «un nuevo descubrimiento que he hecho», Antonia (Toni) Wolff, la otra, y verdadera, amiga de Jung, y que fue durante cuatro décadas su colaboradora más íntima. Finalmente, puede verse en la foto, envuelta en un chal de piel, a Lou Andreas-Salomé, una cincuentona de aspecto juvenil, a la que una vez inútilmente pretendieron Nietzsche y su amigo Reé, la amada y compañera de viaje del joven Rilke. El médico y analista sueco, Poul Bjerre ligado a ella también por una relación de amistad, la ha traído consigo a Weimar desde Estocolmo. Quien abrigue la sospecha de que la señora Lou solamente desea mostrarse y que para ella los precursores del psicoanálisis son únicamente buenos para ese fin, se equivoca. En efecto, algunos meses después del congreso de Weimar, Abraham da cuenta en Viena de su alta estima por las aptitudes que aquella fascinante mujer tiene para la especialidad: «Una de las asistentes al congreso de Weimar, la señora Lou Andreas-Salomé, estuvo recientemente

algún tiempo en Berlín. He llegado a conocerla muy bien, y debo decir que hasta entonces no había hallado a nadie que comprendiese el psicoanálisis hasta en sus menores detalles como lo hace ella».[242] Lou trae, pues, consigo las mejores condiciones cuando es recibida como colega «en la escuela de Freud»,[243] en Viena. Y no sólo eso, sino que cuando –poco después de Weimar– se produce la primera secesión en el psicoanálisis, Freud hace con ella la infrecuente excepción de aceptar que asista regularmente no sólo a las reuniones internas de la Bergstrasse 19, sino también al círculo de Alfred Adler, para que aprecie así con independencia las aportaciones tanto de unos como de otros. La obra de Jung, en especial su «desastroso último trabajo»,[244] no halla clemencia en la señora Lou. Los dos se mantienen alejados el uno del otro.

Volvamos ahora de 1912 al otoño de 1911. Mientras Freud considera retrospectivamente y bajo una clara luz los días pasados en Zurich y en Weimar, y Jung, en octubre de ese mismo año, se retira al universo alpino para realizar sus ejercicios militares, el primero recibe una inesperada carta desde Küsnacht. En ausencia de su esposo, Emma Jung le escribe para explicarle cómo ve ella la relación entre ambos hombres. Sea como fuere, a ella le llama la atención el hecho de que la amistad, de la que ambas partes parecen descontentas, encubre una problemática que manifiestamente se sitúa en un nivel profundo. Podría ser resultado del libro de Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido.* La joven sugiere entonces al maestro vienés que ambos «hablen exhaustivamente al respecto», con mayor profundidad que aquella con la que últimamente lo han hecho.[245] No conocemos la «bella carta», según la califica Emma, con la que respondía Freud. Pero la segunda carta de Emma permite advertir con qué expectación aguardaba Jung el juicio de Freud acerca de su reciente obra. Y para interpretar los fenómenos, la valiente corresponsal recurre al arsenal conceptual del psicoanálisis. En el caso de su esposo se trataría de restos no elaborados de un complejo paterno o materno, pues –según argumenta ella atinadamente– «...en realidad, Carl, cuando considera que una cosa es correcta, no debería preocuparse por ninguna otra opinión»; por lo tanto, tampoco por la de Freud. Sigue después una serie de sugerencias y de consejos que ponen de manifiesto de manera impresionante la firmeza y la madurez de la personalidad de la joven esposa para con el padre del psicoanálisis. Finalmente, esta carta desemboca en una enfática recomendación: «No piense

en Carl con los sentimientos de un padre..., sino como un ser humano piensa en otro ser humano que, al igual que usted, debe cumplir con su propia ley». Por lo demás, el sabio y viejo maestro no tiene por qué irritarse.[246] ¡Cómo podría hacerlo!

Más o menos una semana después de esta expresiva carta, Jung, que nada sabía de ello, tiene en sus manos la reacción de Freud a la comunicación de Emma. De acuerdo con aquélla, el nuevo libro es «uno de los más bellos trabajos de un autor conocido», dice Freud dirigiéndose precisamente a ese autor. Agrega que es lo mejor que éste ha producido hasta ahora, aunque no lo mejor que en el futuro puede dar de sí. Una crítica enteramente cautelosa, por lo menos a primera vista. Predominan las «muchas coincidencias» certificadas por Freud. Este incluso se inquieta al pensar cómo él, el maestro que ha dado con el ámbito de la psicología de la religión, podría evitar hurtarle a su «sucesor», competente en esas regiones espirituales, sus acertadas ideas. Uno se pregunta hasta dónde puede llegar esa escrupulosa inquietud. De todos modos, en aquel entonces (noviembre de 1911) la segunda parte de la obra aún no está terminada. Por lo tanto, Freud no la conoce. En esa parte se tratará de la polémica teoría de la libido, esto es, de la piedra de toque del psicoanálisis clásico en general. En su carta, Jung sólo deja entrever lo siguiente: el concepto de libido, de tonalidad unívocamente sexual, según se fundamenta en *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), debe ser ampliado, y ello alrededor del «momento genético»; esto es, debe renunciarse a la motivación unilateralmente sexual: simplemente la sima de la herejía. El que había sido elegido como príncipe heredero debió de olvidar lo que, siendo anciano, al redactar su autobiografía, tan vívidamente recordaba, esto es, la petición que Freud le formuló con ocasión del primer encuentro: «Mi querido Jung, prométeme no renunciar nunca a la teoría sexual. Es lo más importante de todo. Vea usted: debemos convertirlo en un dogma, en un bastión inconmovible».[247] ¿No tiene, precisamente quien fue elegido como sucesor, la intención de demoler los bastiones y de abandonar el dogma?

En noviembre de 1911, Emma Jung envía a Freud otras dos cartas. En el espejo de esas líneas se aprecian los rasgos, de tonalidad seria y preocupada, de C. G. Jung, el cual sólo con demoras y luchando con grandes contradicciones interiores puede abordar aquella ominosa segunda parte de sus estudios. Finalmente, aparece también el problema de la joven esposa al lado de un

médico que goza de reconocimiento en (casi) todas partes y se halla disfrutando de la primera fama: «Cada cierto tiempo me atormenta el conflictivo pensamiento de cómo puedo hacerme valer junto a Carl; advierto que no tengo amigos, pues todos los que tienen trato con nosotros, desean en realidad relacionarse sólo con Carl, aparte de algunas gentes aburridas y para mí del todo carentes de interés». Y si en la carta precedente Emma Jung solicita discreción respecto de su marido y agrega expresamente que «me va ya bastante mal», es ahora algo más clara al quejarse: «Naturalmente, todas las mujeres están enamoradas de él, y entre los hombres se me excluye inmediatamente como esposa del padre o del amigo. Pero necesito imperiosamente a los seres humanos, y Carl dice también que debería dejar de concentrarme, como hasta ahora, en los niños y en él, ¿pero cómo debo hacer tal cosa?».[248]

Naturalmente, la mujer, en sus quejas, evita mencionar ningún nombre. Pero si se hace abstracción de la multitud de junguianas que, movidas por intereses personales u objetivos, han pasado por la vida de Jung, se trata, ante todo, de dos «asuntos»: en primer lugar, Sabina Spielrein, y, después, Toni Wolff, que fue mucho más duradero. Con ello no se entera Freud de nada nuevo; por el contrario: hace ya tiempo que está al corriente, al menos del caso de Spielrein, sobre todo desde que Jung se lo ha confiado. Es necesario aquí volver por un momento a los años 1908 y 1909.

La joven rusa Sabina Spielrein –unos once años menor que Jung– estudió medicina en la Universidad de Zurich desde 1905. Jung la curó de una grave neurosis, y presentó su caso en septiembre de 1907 en el Congreso de Amsterdam.[249] En 1911 obtuvo el grado de doctor en medicina con su tesis «Acerca del contenido psíquico de un caso de esquizofrenia (*dementia praecox*)», revelándose en ése y en otros trabajos como una prometedora discípula de C. G. Jung, si bien a fines de 1911 marchó a Viena incorporándose a la Sociedad Psicoanalítica de esa ciudad. En sus libros, Jung menciona con frecuencia los trabajos de Spielrein. Por último, ella adquirió prestigio como analista y, más tarde, como docente de la Universidad del Norte del Cáucaso, en Rostov del Don. Durante su actividad en Ginebra (1921-1923), el conocido psicólogo infantil Jean Piaget pasó con ella su período de formación. Tal hecho pone su competencia profesional al abrigo de toda duda.

El proceso de transferencia durante el análisis de la propia Spielrein con Jung (cuando éste trabajaba en la Burghölzli) desem-

bocó en una sólida relación amorosa. En la fase crítica de aquel proceso, Jung le escribe a Freud –el 7 de marzo de 1909–, sin mencionar inicialmente nombre alguno:

> Una paciente, a la que hace años arranqué de una grave neurosis, ha decepcionado de la manera más hiriente mi confianza y mi amistad. Me armó un grosero escándalo sólo porque yo me negué el placer de darle un hijo. Ante ella siempre me he mantenido dentro de los límites de la caballerosidad, pero ante mi conciencia, algo sensible, no me siento limpio, y eso la mayoría de las veces duele... Esos conocimientos dolorosos y, sin duda, sumamente saludables, han producido en mí una agitación infernal, pero precisamente por eso han asegurado, según espero, cualidades morales cuya posesión ha de ser una gran ventaja durante el resto de mi vida.[250]

A su modo de ver, su relación con su esposa Emma no se ha visto perjudicada; antes bien, ha ganado en profundidad y en seguridad. Pero, según dice, debe confesar que, a pesar de todos los análisis que ha realizado de sí mismo, sólo a través de la relación con Spielrein ha tomado conocimiento de su «componente polígamo». Freud responde, no sin cierta simpatía, pero con la debida objetividad: «Resultar calumniados y heridos por el amor que es nuestro instrumento de trabajo: ésos son los peligros de nuestra profesión; a causa de eso nunca renunciaremos a ella».[251] Algunas semanas después, el 7 de junio de 1909, escribe: «Tales experiencias, aun cuando sean dolorosas, son necesarias y difíciles de evitar. Sólo entonces se conoce la vida y aquello que uno tiene entre manos. Sin duda, yo jamás me he dejado engañar de ese modo por las apariencias», reconoce Freud, que entonces tiene cincuenta y tres años, añadiendo, sin embargo: «pero algunas veces estuve muy cerca de ello y conté con un *narrow scape*».[252] Por lo demás, en el análisis «siempre» se ve uno llevado a la llamada «contratransferencia», esto es, al estado en que, como analista, no sólo se convierte uno en objeto de los sentimientos del paciente, sino que se experimentan sentimientos de simpatía personal y de solicitud, si no de amor, frente al analizando.

Se entiende que con ello sólo se aborda uno de los lados del fenómeno, aquel que Jung más tarde definió, y trató con más detalle, como el problema del *anima* del hombre. Para la otra persona implicada se presenta de manera no menos dolorosa y significativa. Sabemos hoy que Sabina Spielrein escribió un porme-

norizado diario acerca de sus encuentros con Jung.[253] Emma Jung, mujer y madre sensible –algunos de sus embarazos coinciden con el *affaire* Spielrien– tiene que soportar una doble carga, precisamente porque también sabe de la tensión que existe entre Jung y Freud, tensión que ella, con total lealtad hacia su marido, quisiera ayudar a reducir. Y precisamente en el momento en que Sabina Spielrein apenas si ha abandonado el escenario de Küsnacht y Zurich, entra en escena una nueva adquisición, una joven de Zurich de veinticuatro años, Toni Wolff (nacida en 1888), la cual, tras la repentina muerte de su padre (1909) pasa a ser, debido a una grave depresión, paciente de Jung, y que, como se sabe, dos años más tarde toma parte en el Congreso Psicoanalítico de Weimar. En el caso de Toni Wolff uno se equivocaría si pensase sólo en transferencia y contratransferencia, en el sentido que estas nociones tienen en el terreno de la psicología profunda, o si se ajustase a la sencilla fórmula de *Cherchez la femme.* Un enfoque superficial como ése queda, además, excluido por el contexto biográfico, aun cuando Jung ha conseguido que al biógrafo le resulte sumamente difícil iluminar el desarrollo de tales relaciones íntimas en su vida. Destruyó las cartas que le había dirigido a Toni Wolff, y que le fueron devueltas después de la muerte de ella (1953), junto con las que ella le había dirigido a él.[254] Por otra parte, no es casual que Emma Jung dedicara un estudio al problema del *animus* y el *anima* en el hombre y en la mujer, lo cual representaba para ella la posibilidad de elaborar las dificultades de su propio matrimonio. Ciertamente, entre la correspondencia entre Freud y Emma y la redacción de ese texto pasan por lo menos dos décadas.[255] El propio Jung alcanzó su concepción de la esencia de tales imágenes psíquicas de *animus* y *anima* sólo después de su separación de Freud.[256]

En lo que atañe ahora a la relación entre Freud y Jung, consta al menos lo siguiente: no hubo ningún problema con las mujeres –como el *affaire* con Sabina Spielrein– que constituyese el factor decisivo en la separación, tal como ocasionalmente se ha sospechado (por ejemplo, por parte de Bruno Bettelheim).[257] El tema de Sabina Spielrein, visto desde la perspectiva de especialistas y colegas, hacía tiempo que estaba sobre el tapete cuando se hicieron notorias las tensiones que llevarían a la ruptura definitiva entre Freud y Jung. Y para la joven colega, Freud difícilmente habría significado algo como eventual rival de Jung. Debe adjudicársele un peso mucho mayor a la ulterior confrontación teórica entre

Freud y Jung. En una carta de Jung emerge la sospecha –cuatro semanas después del Congreso de Weimar– «de que los llamados "recuerdos infantiles" no sean en absoluto recuerdos individuales». Jung habla de «reminiscencias filogenéticas» y le comunica a Freud su convicción de que, como se verá, las cosas que puedan atribuirse a semejantes recuerdos impersonales o suprapersonales «son muchísimas más de las que ahora suponemos».[258] A partir de allí, del inconsciente personal de Freud al inconsciente colectivo sólo hay un paso.

Entonces no se advierte aún la discrepancia entre las concepciones de ambos hombres. Y si cuatro semanas más tarde Jung ve en Freud «un peligroso rival» en materia de psicología de la religión, el contexto mitiga considerablemente esa sensación. Entretanto, Freud está impaciente por saber qué es concretamente lo que Jung quiere decir con su ocasional anuncio de una ampliación del concepto de libido concebido en sentido sexual. Precisamente de eso ha de tratarse en la mencionada segunda parte. Ha quedado asegurada la expectativa. Se dedicará un capítulo al resultado de años de reflexiones. Jung se cura en salud al sugerirle a Freud: «Usted debe dejar que mi concepción ejerza en usted su influencia como un todo. Los fragmentos apenas pueden comprenderse».[259] Algunas veces es justamente el contexto lo que aclara el alcance de una afirmación. De la carta del 17 de diciembre de 1911 puede desprenderse que Freud incluso parece tener la expectativa de que Jung ayudará a aclarar «un punto oscuro» de la teoría psicoanalítica. Pero, ¿no es precisamente ése el punto del que Freud, en razón de su determinación casi dogmática, no piensa apartarse?

Las noticias posteriores que Jung envía desde Zurich son positivas. «La Sociedad Psicoanalítica florece y se desarrolla», dice a mediados de febrero de 1912. Jung relata multitudinarias conferencias, en una oportunidad ante 600 docentes suizos, y después ante 150 estudiantes. Como propagandista del psicoanálisis, el informante se compara orgullosamente con «el cuerno de Roldán». Alude con ello a aquel Roldán que ingresó en la leyenda carolingia como uno de los paladines de Carlomagno. El analista, que piensa mediante imágenes y analogías, establecerá por asociación que el corresponsal, al que especialmente los colegas judíos, lo mismo que su amiga Sabina, acostumbran a llamar el rubio «Sigfrido», es en el fondo un «Carlomagno» o «Karl el Grande», precisamente el Carl de Küsnacht, de un metro ochenta y cinco centímetros de estatura.

Respecto de los progresos del movimiento psicoanalítico en Zurich, la oposición no se hace esperar. Redime a Jung, en este sentido, una campaña oficial de prensa que proporciona a los junguianos, y a él mismo, la oportunidad de colocar bajo una nueva luz sus objetivos y sus métodos frente a las exageraciones y las distorsiones de los legos. En todo caso, la controversia muestra que no se puede ir contra la teoría sexual de Freud sólo en razón de una seudomoral victoriana, sino que en ello también desempeña un papel el temor, experimentado por amplios círculos, de que el psicoanálisis represente una visión del mundo materialista y atea, comparable al anticuado monismo de un Ernst Haeckel.[260] Y como en este tipo de movimientos, la verdadera oposición suele darse en las propias filas, Jung observa:

> Nuestros antagonistas serán los que relacionen con el psicoanálisis las mayores monstruosidades, tal como ahora hacen con los medios que tienen a su disposición y según sus propias fuerzas. ¡Ay del psicoanálisis en manos de esos necios! [261]

Distintos factores determinan el desarrollo posterior de la relación entre Freud y Jung. En el centro se halla la discrepancia, que para Freud se vuelve cada vez más clara, sobre la esencia de la libido, a la que Jung ya no concibe como restringida al impulso sexual. Para él la libido es, cada vez más, una energía psíquica general o una energía vital cuyas «transformaciones», o cuya capacidad de transformarse, muestra esforzadamente en el libro en cuestión. Ya en el escrito acerca de la *dementia praecox* [262] se encuentran ciertamente indicios que anticipan esa nueva concepción de la necesidad energética. En la mencionada campaña de prensa se refiere a ello como si su concepción fuera general:

> Afirmo constantemente en mis escritos, desde hace años, que el concepto de libido debe entenderse de la forma más general, más o menos en el sentido del instinto de la conservación de la especie, y que en la terminología psicoanalítica aquella palabra en modo alguno significa «exitación sexual local», sino todo impulso y todo deseo que vaya más allá del ámbito de la conservación del individuo, y que se aplique también en este sentido.[263]

Pero precisamente por ello entra en oposición con Freud, el cual –el 23 de marzo de 1912– expresa «gran antipatía» ante tales

innovaciones o ampliaciones. Afirma, al mismo tiempo, una fatal semejanza con un teorema de aquel Alfred Adler que, después del Congreso de Weimar, se apartó finalmente de la Sociedad Psicoanalítica de Viena pensando en desarrollar su propia psicología individual. Jung manifiesta expresamente su pesar, pero en modo alguno quiere imitar la falta de lealtad de Adler.

En la misma carta en la que Freud –utilizando siempre el tratamiento de «Querido amigo»– manifiesta su sorpresa, se halla también la observación de que en Pentecostés visitará en Constanza al colega y amigo común Ludwig Binswanger, que en aquellos días permanece enfermo, estando así bastante cerca de Jung. Pero esta vez no se habla de encuentro alguno, cuando hasta entonces era algo deseado por ambos. Mientras que en su carta del 13 de junio Freud es capaz de mencionar algunas buenas razones para que no se produzca el encuentro, Jung expresa la sospecha de que la negativa de Freud debe explicarse «a partir de la situación de la teoría, cuyo desarrollo en mi caso le resulta a usted antipático». Dice esperar, sin duda, que más tarde se produzca un acuerdo acerca de los puntos polémicos, pero por lo demás se remite a la mentalidad de su nación: «Con la obstinación suiza que usted conoce, debo caminar solo a lo largo de un extenso tramo, según creo», dice en la carta que dirige a Freud el 8 de junio.

Jung escribe esas líneas al mismo tiempo que se ocupa de la preparación de ciertos textos que resultarán idóneos para hacer pública la controversia científica interna. Ha sido invitado por segunda vez a pronunciar unas conferencias en los Estados Unidos, en la Fordham University, de Bronx, Nueva York, dirigida por jesuitas, esta vez solo. Se trata de diez cursos que él convierte en la ocasión para explicar sus principales divergencias respecto de Freud y otorgarles una base teórica. Al desacuerdo y al distanciamiento parcial que hemos mencionado, se suma la crítica pública, aun cuando en ese «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie» [«Ensayo de presentación de la teoría psicoanalítica»] se manifiesta agradecido a su «estimado maestro Sigmund Freud». Según él mismo dice, su crítica no parte de un razonamiento académico:

sino de experiencias que se me han impuesto a través de diez años de trabajo serio en este campo. Sé que mi experiencia en modo alguno iguala a la extraordinaria experiencia y a los conocimientos de Freud, pero de todos modos creo que algunas de mis formulaciones expresan los hechos

de la experiencia de manera más adecuada de lo que es el caso en la concepción freudiana.

En este prólogo, redactado en el otoño de 1912, de la primera edición alemana, Jung no omite el añadido de dos observaciones complementarias; por una parte la siguiente protesta:

> Estoy muy lejos de ver, en una crítica humilde y moderada, una apostasía o un cisma; por el contrario, espero promover por ese medio el florecimiento y el crecimiento del movimiento psicoanalítico para aquellos que... hasta ahora no han estado en condiciones de apropiarse del método psicoanalítico.[264]

Por otra parte, Jung comprueba, a propósito de la obra de Adler *Über den nervösen Charakter [Acerca del carácter nervioso]*, aparecida en la misma época, que «en muchos puntos Adler y yo hemos llegado a resultados parecidos»: ello constituye una verificación complementaria de la sospecha de Freud que, en este contexto, Jung no podría haber expresado sino con satisfacción.

Jung debió de considerar la visita a los Estados Unidos –que se inicia el 7 de septiembre y se prolonga durante ocho semanas– como un éxito completo, pues esta vez sus conferencias son traducidas al inglés. Así, su público no se limita al círculo de participantes y de colegas que hablan alemán. El joven movimiento psicoanalítico ha experimentado, desde las Conferencias Clark de 1909, un desarrollo considerable. Esta vez la prensa asegura mayor publicidad. En su número del sábado 29 de septiembre, el *New York Times* publica una entrevista de una página entera con una foto de Jung y con el título: «America facing its most tragic moment – Dr. Carl Jung».[265] La gira por los Estados Unidos se completa con otras conferencias –por ejemplo, en la Academia de Medicina de Nueva York– y visitas a Chicago, Baltimore y Washington. Durante esos dos meses, presuntamente, no tiene tiempo y, sobre todo, «no tiene ganas» –tal como, con calculado descaro, Jung le hace saber a Freud el 11 de noviembre– de escribir cartas, por ejemplo a Freud. «Tuve un público de alrededor de 90 psiquiatras y neurólogos... Naturalmente, he dado espacio a opiniones mías que en algunos puntos divergen de las ideas que hasta ahora he sostenido.»[266] No desea, sin duda, abandonar a Freud, pero consigue provocar una confrontación directa. Dice que sólo intenta hacer prevalecer lo que considera que es la verdad. Y quisiera

conservar la relación personal. Evidentemente, lo que desea es un juicio objetivo y no provocar ningún resentimiento:

> Creo merecerlo, por lo menos desde el punto de vista de la oportunidad, pues el movimiento psicoanalítico me debe un apoyo mayor que el que usted pueda creer que proporcionaron Rank, Stekel, Adler, etcétera, juntos. Puedo asegurarle al menos que por mi parte no hay oposición alguna, a no ser la de que me resisto a ser juzgado como un demente...[267]

¿No quiere decir con esto Jung que ha logrado en gran medida la liberación respecto del «padre», y que está dispuesto a renunciar generosamente a la «sucesión» de Freud, que se le ha adjudicado? Toda la carta irradia seguridad en sí mismo: ha pronunciado conferencias en algunas clínicas, llevado a cabo demostraciones y analizado a quince negros; a su regreso ha propuesto la fundación de un grupo local en Amsterdam; ante todo, ha notado que su concepción, la junguiana, de la teoría psicoanalítica de la libido ha ganado muchísimos adeptos. Dicho en una sola frase: victoria en todos los frentes.

¿Y Freud? Es innecesario decir que sus sospechas más sombrías se hallan más que confirmadas. Pues cuando Jung acababa de iniciar el viaje a los Estados Unidos, Emma había remitido a Viena la segunda parte de *Transformaciones y símbolos de la libido*, esperada con tanta impaciencia. No hay, pues, motivo para seguir haciéndose ilusiones. La primera respuesta de Viena posee el lógico tono de encubierta decepción, utilizándose en ella un distanciado tratamiento: «Querido señor doctor: Saludo a usted a su regreso desde los Estados Unidos de manera ya no tan afectuosa como la última vez en Nuremberg –usted me ha hecho olvidar esa costumbre–, pero sí con bastante solidaridad, interés y satisfacción por su éxito personal». Y en lo que atañe a las antiguas críticas, Freud replica del siguiente modo: «No puede usted colocar en su haber el hecho de que con sus modificaciones haya reducido gran parte de la oposición, pues usted sabe que cuanto más quiera usted alejarse de las novedades del psicoanálisis, tanto más asegurado tendrá usted el aplauso y tanto menor será la oposición».[268] De todos modos, Jung puede estar tranquilo en cuanto a la objetividad de su corresponsal, según dice éste, y en cuanto al hecho de que las relaciones han de mantenerse. El comentario respecto de la largamente esperada segunda parte del trabajo acerca de la libido, es bastante

breve: le han gustado aspectos particulares; el conjunto, no; Freud dice no haber podido deducir la deseada aclaración acerca de las innovaciones junguianas.

La causa común de la Sociedad Internacional –cuyo presidente sigue siendo Jung– exige una reunión de sus directivos. Se lleva a cabo el 24 de noviembre en el Parkhotel de Munich, y asisten a ella, aparte de Freud y Jung, Franz Riklin, Ernest Jones, Karl Abraham, Leonard Seif y J. H. W. van Ophuijsen. Se trata, entre otras cosas, la planificación del próximo congreso, el cual ha de celebrarse también en Munich. Habla en favor de la fascinación personal que Freud y Jung han ejercido el uno sobre el otro, el hecho de que, después de lo ocurrido, ninguno de los dos hombres se obstine en mantener la distancia, como acaso fuera de esperar. En cambio, aprovechan un paseo de dos horas después del almuerzo para eliminar, por lo menos, los obstáculos resultantes de aquella atmósfera emocional. Se produce incluso una especie de reconciliación. Pero cuando, al finalizar una comida caracterizada como apacible, Freud recrimina a los suizos que en sus últimas publicaciones hayan evitado mencionar su nombre, se desmaya –lo mismo que en Bremen tres años antes– y cae al suelo. Jung cuenta cómo le suministró los primeros auxilios: «Lo cogí en brazos, lo llevé a la habitación más cercana y lo acosté en un sofá. Ya mientras lo transportaba volvió parcialmente en sí, y me lanzó una mirada que nunca olvidaré. Desde su desvalimiento me miró como si yo fuera su padre».[269] Como entre el hecho y la rememoración de Jung median casi cinco décadas, es posible que se hayan producido desplazamientos o errores; así, Jung confunde aquella reunión de directivos con el Congreso de Munich de 1913, pero la valoración es sin duda correcta. Pues, efectivamente, se produjo un importante giro psicológico; la «paternidad» de Freud parece haber terminado para Jung, pero no –aún no– la amistad, pues el 28 de noviembre de 1912, al escribirle a James Putnam, que había lanzado muchas críticas contra Jung, Freud retiene sus impresiones inmediatas de aquel encuentro en Munich al decir: «Los colegas se portaron encantadoramente conmigo. Y Jung no hizo menos. Una conversación personal entre él y yo permitió desechar un montón de susceptibilidades superfluas».[270] Freud manifiesta sus esperanzas en el sentido de que en lo venidero puedan colaborar productivamente, y ello sin que influyan las diferencias teóricas, las cuales siguen existiendo. En lo que se refiere a la cuestión de la libido, o

también al problema del incesto, no aceptará, sin embargo, ninguna modificación, pues todas sus experiencias hablan en contra de tales concepciones: un argumento de peso, sin duda. Pero a la larga –y en relación con Jung–, ¿podrá mantener su peso?

El hecho de que un encuentro y una conversación tan breve hayan permitido dejar a un lado todos los desacuerdos, parece algo notable, y ello no sólo desde la perspectiva actual. Pero las cartas intercambiadas inmediatamente después de la reunión de directivos apuntan a confirmar esa impresión de Freud. El 26 de noviembre, Jung puede escribir que, a pesar de todas las diferencias, ¡ha «entendido a Freud por primera vez»! El corresponsal pasa del tono de quien es consciente de su éxito al desalentado *mea culpa*: que Freud disculpe todos los errores que Jung ha cometido hasta ahora. No puede dejar de haber buena voluntad. Quisiera más bien transformar «en norma» de su obrar «la opinión por fin obtenida». Y en actitud de completa contrición añade: «Encuentro doloroso el hecho de que yo no haya llegado a ver las cosas de ese modo con anterioridad. Habría podido ahorrarle a usted muchas decepciones».[271]

Freud está tocado. Tiene las mejores expectativas acerca de la futura colaboración de ambos, e informa a sus amigos –por ejemplo, a Karl Abraham– de lo excepcionalmente amable que es la carta que le ha escrito Jung.[272] Naturalmente, tampoco falta en ella la solícita pregunta de cómo ha sobrellevado el viaje de regreso a Viena tras el momentáneo colapso. Su reconocimiento, enteramente inusual, de que aquel desmayo se había producido ya seis años antes en el mismo sitio pone de manifiesto hasta qué punto Freud está conmovido. Y entonces su propio diagnóstico: «Un poquito de neurosis, pues, por la que no hay que preocuparse». Es aún más sorprendente que el propio Freud haya logrado establecer «lentamente una relación» con el trabajo de Jung acerca de la libido. «Al parecer, ha resuelto el enigma de toda mística, el cual proviene de la aplicación simbólica de los complejos que ya no son operantes»: una conclusión bastante inteligente, se dirá. Si en esa carta de agradecimiento del 29 de noviembre, Freud firma utilizando la expresión «su invariable Freud», ello tiene un doble sentido. En todo caso, lo lleva a ello la convicción, asimismo explícita, de que «debemos abrir realmente un nuevo capítulo de recíproca buena voluntad...»: ¡y ello apenas diez meses antes de la conclusión de las relaciones profesionales y de amistad! Por eso el sentimiento de reconciliación no puede durar mucho tiempo,

según permiten adivinarlo ya las cartas siguientes. Jung sigue percibiendo que Freud subestima su *Transformaciones y símbolos de la libido.* Después, el 18 de diciembre, Jung objeta que la técnica de Freud, para tratar a sus pacientes y a sus discípulos, representa una intromisión. Freud produciría «hijos esclavos» que, por mero sometimiento, no son capaces de reconciliarse consigo mismos y de tirar al profeta de la barba. Jung dice francamente que desea conservar la relación con Freud, sin duda, pero preservando sus propias ideas.

Con ello ve Freud puesta en tela de juicio la posibilidad de que las relaciones continúen. Según dice, no pierde absolutamente nada por eso, pues –a pesar de la reconciliación y de las mutuas confesiones– tiene presentes las decepciones que ya ha sufrido. En lo fundamental, por tanto, nada ha cambiado, escribe el «invariable» Freud al más o menos cambiante Jung. La ruptura definitiva es sólo una cuestión de tiempo: de un tiempo muy breve. La carta de Jung del 6 de enero de 1913 –con membrete de la Sociedad Psicoanalítica Internacional– es de una brevedad elocuente:

> Querido señor profesor:
> Me resignaré a su deseo de renunciar a nuestras relaciones personales, pues jamás impongo mi amistad a nadie. Por lo demás, piense en lo que este momento significa para usted. «Lo demás es silencio.» [Se añade una frase con una comunicación de carácter administrativo, y después el final]: Atentamente, Jung.[273]

De ese modo queda atrás para siempre la época de las cartas pormenorizadas y amistosas. Subsiste aún la vinculación formal, lo mismo que las funciones de presidente, desempeñadas por Jung, las de la redacción del *Jahrbuch* y la preparación del Congreso de Munich. Más allá de esto, el dictado de sus cursos en la Universidad y la atención de su consultorio absorben a Jung enteramente. Viaja por tercera vez a los Estados Unidos –por unas cinco semanas– para pronunciar conferencias. El itinerario del viaje es tal, que a su regreso llega a Nápoles y puede realizar una excursión a Pompeya. En sus recuerdos ese viaje a los Estados Unidos queda como uno más de los muchos acontecimientos de su vida, pero el encuentro con el mundo de la Antigüedad griega y romana, en gran medida, plantea un desafío a su receptividad:

Internationale Psychoanalytische Vereinigung

Dr. C. G. Jung
Präsident

Küsnach-Zürich, 6.I.13.

Lieber Herr Professor!

Ich werde mich Ihrem Wunsche, die persönliche Beziehung aufzugeben, fügen, denn ich dränge meine Freundschaft niemals auf. Im Übrigen werden Sie wohl am besten selber wissen, was dieser Moment für Sie bedeutet. „Der Rest ist Schweigen."

Ich bin Ihnen dankbar, dass Sie Burrows Arbeit gütigst angenommen haben.

Ihr ergebener
Jung.

El fin de una colaboración y de una amistad de años: la histórica carta enviada por Jung a Sigmund Freud el 6 de enero de 1913.

Visité Pompeya cuando, a través de mis estudios de 1910 a 1912, ya me había formado algunas ideas acerca de la psicología de la Antigüedad... Sin duda, se puede gozar estéticamente tanto de lo uno como de lo otro, pero cuando uno ha sido alcanzado en lo más profundo por el espíritu que aquí dominaba; cuando aquí el resto de un muro y allí una columna me contemplan con una mirada que inmediatamente reconozco, entonces es otra cosa. Ya en Pompeya se materializaron conscientemente muchas cosas insoslayables, y se plantearon preguntas que mi capacidad no podía alcanzar.[274]

Ese tercer viaje dedicado a pronunciar conferencias (incluyendo la fugaz consulta de 1910, se trata del cuarto viaje de Jung a los Estados Unidos) está tan poco documentado como un viaje a Inglaterra, en agosto, durante el cual había pronunciado dos conferencias acerca de «Aspectos generales del psicoanálisis» ante la Sociedad Psicomédica de Londres.[275] Es ésa la primera vez que Jung aplica la nueva denominación de «psicología analítica» a la recién nacida ciencia psicológica, distinguiéndola así del psicoanálisis de Freud, ante el cual durante cierto tiempo adoptará aún una actitud positiva. Junto con la de «psicología compleja», aquélla será la denominación posterior de la orientación junguiana. Por tanto, el niño que fue bautizado hace ya mucho tiempo tiene finalmente un nombre, aunque ese nombre apenas se diferencia con claridad de la denominación del psicoanálisis; pero piénsese que en la obra de Jung no sólo tiene importancia el «análisis» sino también la «psicosíntesis». En el texto *Über die Psychologie des Unbewussten [Acerca de la psicología del inconsciente]* (1912-1942), varias veces reelaborado, Jung prestó especial atención a su método constructivo o sintético. Se encuentra en él la siguiente declaración:

Debí advertir antes que el «análisis», en la medida en que es sólo disolución, necesariamente debe ir seguido de una «síntesis», y que proporciona materiales psíquicos que nada significan si sólo se disuelven, pero que adquieren muchísimo sentido si, en lugar de disolverse, se confirman en su sentido y se amplían [la llamada «amplificación»] con ayuda de todos los sentidos conscientes. Las imágenes o los símbolos del inconsciente colectivo ofrecen, en efecto, sus valores, sólo si se someten a un tratamiento sintético. Tal como el análisis desglosa el material simbólico de la fantasía en sus componentes, del mismo modo el procedimiento sintético lo integra en una expresión general y comprensible.[276]

Jung halló ese método sintético, ya en la época inicial de su trabajo psicoanalítico, en el psiquiatra grisón Dumeng Bezzola [277] y en Roberto G. Assagioli, el analista italiano al que conoció, y pudo apreciar, en 1909.[278] En el Decimoséptimo Congreso Médico Internacional, celebrado en Londres del 6 al 12 de agosto, Jung figura en la lista de participantes. Repite su conferencia «Acerca del psicoanálisis», presentada en Nueva York unos diez meses antes.[279] Tanto entonces como en su momento intenta hacer justicia a Freud, sin ocultar, no obstante, su propio punto de vista con respecto a la libido y a la interpretación de los sueños. Los espectadores no pueden advertir aún, pues, ningún proceso de división dentro del movimiento.

Pero durante el siguiente Congreso (el cuarto de la Asociación Psicoanalítica Privada), a los participantes –87 entre asociados y visitantes– no les pasó inadvertida la considerable tensión que se había suscitado. El encuentro tiene lugar el 7 y el 8 de septiembre de 1913 en el hotel Bayrischer Hof de Munich. Lo mismo que en el anterior congreso del movimiento psicoanalítico, también esta vez se desarrolla en un tiempo relativamente breve un amplio programa. Durante los dos días deben hablar nada menos que diecisiete conferenciantes, entre ellos E. Jones, H. Sachs, K. Abraham, F. Riklin, P. Bjerre, S. Ferenczi y J. von Hattingberg. Por eso se limita el tiempo de exposición a 20 o 25 minutos. Freud habla acerca de la neurosis, en tanto que Jung trata la cuestión de los tipos psicológicos. Esa comunicación de Munich representa su primera contribución, esquemática, al problema de los tipos. Jung presentaría de forma detallada el tema en su obra *Tipos psicológicos [Psychologische Typen]*,[280] de 1921, y ello a partir de la idea de dos direcciones contrarias de la libido o energía psíquica, a las que Jung llama «extraversión» e «introversión». Aquí aclara ya Jung que su enfoque debe considerarse en relación con otro paralelos psicológicos y de la historia del espíritu, tales como Binet y William James, la distinción de Schiller entre el tipo ingenuo y el sentimental, o la referencia de Nietzsche a la contraposición entre lo apolíneo y lo dionisíaco. También cita a Otto Gross,[281] quien, como psiquiatra, distingue dos formas de inferioridad. Finalmente, la exposición de Jung desemboca en una contraposición entre el punto de vista reduccionista y causal de Freud, por una parte, y el de Adler, más bien finalista y orientado hacia el futuro, por otra. Jung concluye su exposición diciendo: «La ardua tarea del futuro

será la de crear una psicología que haga justicia a los dos tipos».[282] También aquí es clara su aspiración: no se trata de un rechazo sino de una ampliación, y, a veces, de una transformación de lo elaborado hasta entonces en el psicoanálisis y en la psicología profunda.

Con ello el conferenciante se define a sí mismo y define, para la psicología analítica que él mismo apoya y que entonces sólo ha alcanzado un desarrollo rudimentario, un gran objetivo. También se puso así de manifiesto otro aspecto de la heterodoxa posición de Jung. Pero ya no es posible disimular por más tiempo la separación, que se ha ido haciendo necesaria, de las dos orientaciones mutuamente excluyentes. En las discusiones de Munich se advierte el hecho de que Freud y Jung, acompañado cada uno por sus simpatizantes, tomen asiento en mesas separadas. Una participante que hace ya tiempo ha tomado el partido que le parecía más apropiado y que deja entrever ese hecho en su informe, es Lou Andreas-Salomé.[283] Poul Bjerre la había llevado como invitada al Congreso de Weimar, y lo mismo ocurre ahora, habiéndose convertido en freudiana en el intermedio. Esta vez llega desde Viena acompañada de su joven amigo Rainer Maria Rilke, a quien ha presentado a Freud. El poeta, que tiene la misma edad que Jung, es conocido en aquel entonces como autor del *Stundenbuches*, de los *Neuen Gedichte* y de los *Apuntes de Malte Laurids Brigge.* Personalidad famosa, su participación otorga al congreso un cierto brillo, si bien debió de adquirir conocimiento del psicoanálisis sólo a través de su acompañante. No sin orgullo destaca la señora Lou lo bien que él y Freud se entendieron y cómo se quedaron conversando hasta altas horas de la noche. Más tarde, los señores también intercambiaron saludos. Freud le manda a decir al reconocido poeta a través de Lou que tiene una hija (Anna) que lee poemas de Rilke y en parte puede recitarlos de memoria.[284] En tales circunstancias, la posibilidad de un contacto entre Jung y Rilke está, sin duda, excluida. De todos modos, Jung, según su propio testimonio, siempre tuvo conciencia, en relación con Rilke, de «la riqueza psicológica de aquel personaje» [285] y de que él, Jung, como empírico, y aquél, como poeta o como visionario, habían bebido en última instancia de las mismas fuentes, esto es, del inconsciente colectivo.[286]

Después de esto, la atmósfera afectiva en el Congreso de Munich es «desagradable» (Jones) e incluso «agotadora y fastidiosa» (Freud). En la correspondencia de los participantes se habla muchas veces de esa atmósfera. De algún modo, el círculo que rodea a

Freud procura desembarazarse de Jung y de sus seguidores. Como está próxima la nueva elección de presidente y, ya con anterioridad, Jung ha manifestado que desea delegar sus funciones, cabe esperar que no sea reelegido. Pero sólo veintidós del total de cincuenta y dos miembros presentes con derecho a voto, votan en su contra. De manera que, de hecho, es reelegido como presidente de una sociedad cuyos fundamentos teóricos ha criticado profundamente. «El judío resiste», escribe Freud en una carta abierta dirigida a Berlín, a Karl Abraham, que es designado nuevo sucesor. En sus notas «A propósito de la historia del psicoanálisis», Freud alude a la oscuridad y a la falta de sinceridad del nuevo movimiento de secesión, debido a que, según él, combate lo que antes había defendido poniéndose de su lado. Y continúa: «En el Congreso de Munich me vi en la necesidad de echar luz sobre esas penumbras y lo hice mediante la aclaración de que no reconocía las innovaciones de los suizos como continuación legítima del desarrollo del psicoanálisis que parte de mí... Abraham dice con razón a ese propósito que Jung se halla en plena retirada del campo del Psicoanálisis».[287] Jung extrae la última consecuencia sólo cuando llega a sus oídos, gracias a su colega Alphonse Maeder, que Freud ha puesto en tela de juicio su honradez (*«bona fides»*). No cabe entonces ninguna postergación. El 27 de octubre le escribe al «Muy estimado señor profesor»:

> Yo esperaba al menos que usted me comunicase directamente una cosa tan grave. Como ése es el reproche más serio que puede formulársele a un hombre, hace usted imposible para mí una posible cooperación entre nosotros. Abandono por eso la redacción del *Jahrbuch* que usted me confió. He puesto ya en conocimiento de mi decisión a Bleuler y a Deuticke [el editor]. Con distinguida consideración, Dr. C. G. Jung.[288]

En la segunda parte del tomo V del *Jahrbuch* (1913) se halla además la comunicación de Jung acerca de que se ha visto en la necesidad de abandonar las funciones de secretario de redacción. Jung debió ver que sus ideas se encontraban «en un contraste tan abrupto con la concepción de la mayoría de los miembros de nuestra sociedad», que el 20 de abril renuncia también, ante el consejo de dirección, a sus funciones de presidente. Para los psicoanalistas se inicia así una «nueva era sin Jung». El grupo local de Zurich se solidariza mayoritariamente con Jung y decide separarse de la sociedad. «No puedo reprimir un "¡Hurra!"»,

afirma festivamente Freud el 18 de julio en una carta dirigida a Abraham. «Nos hemos desembarazado, pues, de ellos.» Y ocho días más tarde, con la formulación clásica, escribe: «Por fin nos hemos desembarazado de ellos, ¡del brutal San Jung y de sus catecúmenos!».[289]

También los comentarios de otros analistas del entorno de Freud muestran un regocijado alivio por esa separación. Ya en abril de 1914 Abraham y Eitingon habían expresado telegráficamente su alegría por el «mensaje de Zurich» acerca de la dimisión de Jung.[290] Harina de otro costal es el modo en que los principales actores consideran la ruptura, responden a ella y finalmente la evalúan. Mientras que en el *Jahrbuch*, Freud se muestra reservado, lleno de reproches y agresivo, declarando como contribución a la historia del movimiento psicoanalítico que el modo de actuar de Jung empobreció la práctica analítica y hubiera merecido unas cuantas sesiones,[291] Jung habla a su colega de Zurich A. Maeder de la imposibilidad de una colaboración futura con Freud:

> No he caído en modo alguno en la trampa de Freud, pues no considero una ventaja para él el hecho de que yo le repugne... La impresión que esto debe de causar en el exterior ha de ser bastante mala. Pero los éxitos internos pesan más que el clamor de la multitud.[292]

De todos modos, los adversarios de Jung no pueden negar la resonancia que éste sigue teniendo en amplios círculos. Así, a fines de julio de 1914, con ocasión de la reunión anual de la Sociedad Médica Británica, habla en Aberdeen, Escocia, «Acerca de la importancia del inconsciente en la psicopatología» [«Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie»].[293] En ese marco apenas se habla de psicoanálisis: el término no es utilizado. Se mueve así en la línea que había anunciado ante Freud, esto es, la lealtad de puertas afuera, aun cuando la relación personal ha concluido. A esa regla se atuvo Jung *–cum grano salis–* hasta en su autobiografía, al escribir, entre otras cosas:

> Era uno de mis deseos fundamentales investigar y aclarar, más allá de la importancia personal [que Freud adjudica a la sexualidad] y más allá de la importancia de la función biológica, su aspecto espiritual y su sentido oculto; esto es, expresar aquello que fascinaba a Freud, pero que él no podía comprender.[294]

Diversas cartas ponen de manifiesto hasta qué punto intervino en ello el factor humano; por ejemplo, en 1949, diez años después de la muerte de Freud, en una carta dirigida al hijo de su amigo Théodore Fluornoy, se dice:

A Freud «le corresponde el honor de haber descubierto el primer arquetipo, el complejo de Edipo. Se trata, en ese caso, de un motivo tanto mitológico como psicológico».[295]

O en una carta de 1957 dirigida a una médica:

A pesar de la manifiesta falta de reconocimiento de que he sido objeto por parte de Freud, no puedo desconocer su importancia como crítico de la cultura y como precursor en el ámbito de la psicología, aun considerando mi resentimiento. Una correcta valoración de Freud comprende ámbitos que incumben no sólo a los judíos sino a los europeos en general, ámbitos que en mis trabajos he intentado aclarar. Sin el «psicoanálisis» freudiano yo habría carecido enteramente de la clave.[296]

Pero tampoco Freud había podido olvidar sin más la intensidad de una relación amistosa que había durado años. En situaciones en las que no necesitaba presentarse públicamente ante todo como fundador del psicoanálisis, puede advertirse algo de ello: por ejemplo, en una carta de 1915 dirigida a James Putnam, dice: «El [Jung] fue para mí un hombre simpático, por lo menos mientras evolucionó correctamente. Pero después sobrevino en él una crisis ético-religiosa con elevado sentido moral, regeneración, Bergson, y, al mismo tiempo, mentira, brutalidad y orgullo antisemita dirigido contra mí».[297] O en carta dirigida a Lou Andreas-Salomé en marzo de 1914: «Naturalmente, sé asimismo que los antagonistas, los perturbadores y los distorsionadores desempeñan también una misión importante al preparar cosas de otro modo inasimilables para el aparato digestivo de la multitud. Pero esto no puede reconocerse en voz alta, y yo sólo los apoyo para el correcto cumplimiento de esa misión, denostándolos por la profanación de que hacen objeto a ciertas cosas puras y limpias».[298] Merece una atención especial la breve respuesta que dio Freud a los setenta y seis años a un colega estadounidense, el médico E. A. Bennet. Cuando, al visitar a Freud en su casa de Viena en 1932, Bennet le preguntó de qué forma había repercutido en él el alejamiento de Adler y de Jung, Freud dijo que la

separación de Adler no constituía ninguna pérdida que él hubiese tenido que lamentar, pero «Jung fue una gran pérdida».[299] En resumen, el final de «una tragedia burguesa», como dice Alexander Mitscherlich acerca de la relación entre Freud y Jung.[300] Pero, ¿fue sólo una tragedia burguesa?

La modificación empieza por uno mismo

Llegado al umbral que señala el tránsito de la primera a la segunda mitad significativa de la existencia de C. G. Jung, el observador que lo acompaña en el itinerario de su vida se detiene y toma conciencia de ese giro más o menos nítidamente destacado:

> «...pues no hay sitio alguno
> que no te vea. Tienes
> que cambiar tu vida»
>
> (Rilke).

Ahí está el ser humano que bebe en su herencia espiritual y anímica enormemente rica; o, más exactamente: esa herencia irrumpe desde él y reclama una representación consciente, exigiendo, al fin, la integración del inconsciente. Reclama totalización. No sería lícito remitirse sólo a sus capacidades como médium –en cierto modo, a la familia Preiswerk– y denostar a Jung considerándolo un mago psicológico que manipula las potencias anímicas atávicas, como hace el mago alquimista con los elementos. No obstante, el ejemplo o la analogía del alquimista es justamente aplicable, pues en esa antiquísima disciplina hermética todo apunta

a la transubstanciación, a la transformación de la sustancia mediante la producción de una nueva cualidad. Esto es, elevar desde las regiones profundas de la psique el legado anímico heredado y transformarlo de modo que se pueda descubrir la riqueza manifiesta del alma humana. Y ello tenía que ocurrir en un momento de la historia de la conciencia en el que, para una gran parte del mundo occidental, la dimensión espiritual de lo profundo (y también de lo elevado) se había perdido a consecuencia del racionalismo y del materialismo, de la extraversión y de la experiencia del «Dios ha muerto». Entonces se produjo un vacío religioso, porque incluso los mismos protectores tradicionales de la vida religiosa cedieron ante el «espíritu de la época». Así, no faltan señales reveladoras de que había que atravesar un punto cero en la conciencia de la modernidad. Piénsese, en este sentido, en los distintos movimientos espiritistas y espiritualistas o teosóficos que ven la luz hacia fines del siglo XIX, ya sea reactivando antiguas posibilidades anímicas o tomando en préstamo elementos de las religiones orientales. No es, pues, por casualidad que Jung, mientras realizaba sus estudios de medicina antes de iniciarse este siglo, leyese la bibliografía espiritista y parapsicológica existente, y que de joven llevase a cabo experimentos en ese campo. Tampoco es una coincidencia fortuita que Jung naciera en el mismo año (1875), en que comenzaba a formarse en los Estados Unidos la Sociedad Teosófica angloindia de la médium Helena Petrowna Blavatski (1831-1891) y de Henry Steel Olcott (1832-1907).

Pero debe advertirse también la enorme discrepancia que existe entre aquellas antiguas capacidades anímicas, tal como se dan en el espiritismo y en los médiums, y la forma de conciencia científico-natural. Por último, la técnica moderna, su realización y su manejo, exigen un alto grado de racionalidad, en tanto que el espíritu mágico se halla situado en el ámbito prerracional. El mero añadido de elementos mágicos y místicos a la racionalidad moderna no permite manifiestamente resolver el problema. La producción y el manejo de una máquina complicada requiere, en todo caso, una actitud espiritual y anímica enteramente distinta de la que exige, por ejemplo, un ejercicio religioso. Predomina el entendimiento matemático; el mundo en su conjunto es considerado como una máquina. No obstante, la justificación de lo psíquico o de lo espiritual se presenta ante la actual conciencia de los objetos —enteramente dirigida hacia lo externo— como algo indispensable.

Se plantea la pregunta acerca del modo en que, mediante la integración de los mundos interno y externo, de la psique y la materia, podría superarse la disociación del hombre moderno.

Una cosa está clara: semejante proceso, que conduce a la totalización de hombre y el mundo –la alquimia habla del *mysterium coniunctionis*, del misterio de la unión–, debe ponerse en marcha *en el hombre mismo*. La demostración científica del inconsciente, tal como la consiguieron Freud y su escuela en los umbrales del siglo XX, representa sin duda un importante logro en este ámbito. Haber tendido un puente, al menos, hacia las regiones del inconsciente personal y, entre otras cosas, hacia los contenidos procedentes de los procesos de represión, constituye indudablemente un logro que hizo época. Pero un dilatado campo de la mente se mantiene, entretanto, oculto. Con suficiente frecuencia se ha demostrado hasta qué punto Freud se halla atado a los presupuestos del pensamiento de su siglo, el XIX. Hacía falta la aplicación de un método de investigación más profundo que reconociese la realidad de lo transpersonal, para observar la tendencia a la unidad que existe en la psique humana. Y hacía falta un hombre que primero experimentara, en sí mismo, el doble aspecto de la psique, y tomara conocimiento, en sí mismo, de la legitimidad de la totalización (o individuación). Lo que a primera vista se presenta como un peligroso fenómeno de disociación –la vivencia que Jung tuvo de una personalidad «número uno» y una personalidad «número dos»– se manifiesta cada vez más como un presupuesto indispensable para todo posterior conocimiento de la psique humana en general. Las «dos almas en el pecho» debían convertirse primero en una experiencia plástica y simbólica para que después fuese posible ingresar en el camino que conduce «hacia las madres», hacia las potencias arquetípicas.

Pensemos, por ejemplo, en aquel significativo sueño que Jung tuvo durante su viaje a los Estados Unidos en compañía de Freud, y que los dos precursores de la psicología profunda intentaron explicar cada uno según su estilo y características: la casa de varios pisos y antiguo mobiliario en el piso superior, y la osamenta humana en la profundidad del sótano. Mientras que Freud, según el sentido de su psicología condicionada por su visión del mundo, apuesta por los deseos individuales de muerte y entiende los sueños como la realización de esos deseos, la mirada de Jung se dirige a las raíces arcaicas, suprapersonales o colectivas, las cuales

forman parte de la mente del ser humano en la misma medida que el inconsciente personal, sus inconfesables impulsos, sus deseos y sus represiones.

Jung, que a través de sus propias experiencias personales internas, aunque también por su interés en la ciencia histórica, había ido familiarizándose poco a poco con lo más profundo de la mente, y que como psiquiatra había aprendido a poner a prueba la aplicabilidad del método psicoanalístico, no podía detenerse ante el límite establecido por la visión y la forma de trabajo freudianas. Jung debía atravesar los límites del psicoanálisis freudiano y pagó por ello un elevado precio; la pérdida de su amistad con Freud, que había durado una década. Debía ampliar no solamente el campo sino también el método del psicoanálisis. El hijo debía liberarse del «padre»; el príncipe heredero tenía que reanunciar a la herencia –según Freud la entendía– que se le había reservado. Pero era evidente que sólo con la separación, dolorosa para ambos, nada se podía lograr. Quien se abre camino hacia un nuevo país debe reunir los requisitos necesarios. Uno no se aproxima al mundo arquetípico mediante la simple reflexión, ni tampoco conservando la modalidad racional de la conciencia, sino por medio de su transformación o de su profundización. A la reflexión debe añadirse la disposición a transformar la totalidad de lo que de humano hay en cada uno, una modificación que se inicia desde *dentro*, esto es, a través de la confrontación con el inconsciente suprapersonal «propio». Esa tarea se propuso Jung hacia la mitad de su vida. En la problemática personal interviene la de la época, o la de la conciencia, antes esbozada.

«Navegación»: el enfrentamiento con el inconsciente

El distanciamiento de Sigmund Freud representa un paréntesis fatal y profundo en la vida de C. G. Jung. Freud podía hallarse hondamente afectado, pero los puntos fundamentales de su obra estaban ya desde hacía tiempo bien afirmados. El fundador del psicoanálisis podía seguir adelante con la obra empezada sin introducir modificaciones espectaculares, a las que, y ese fue el caso con Adler y Jung, había reaccionado tan alérgicamente. La actividad psicoanalítica sólo encontró un obstáculo grave para su evolución en la irrupción del nacionalsocialismo en Alemania y en Austria, esto es, con la incidencia de un factor que obraba desde fuera. Pero en el momento del distanciamiento, la obra de Freud estaba ya completa.

No ocurría lo mismo en el caso de Jung. A la edad de treinta y ocho o treinta y nueve años, debía superar el período crítico de la mitad de la vida. El trabajo sobre las transformaciones y los símbolos de la libido es una expresión de ese proceso. Ciertamente, el médico de Küsnacht es considerado públicamente como un prestigioso representante de su especialidad, con una respetable

clientela internacional. Pero Jung es consciente de que para él no es posible la mera continuación de su obra al margen o fuera del movimiento psicoanalítico. Llega a un punto en el que incluso renuncia a su cargo académico como docente de la Facultad de Medicina de la Universidad de Zurich, en la cual podría haber continuado independientemente de la Sociedad Psicoanalítica. El 3 de junio de 1914 la Dirección Cantonal de Educación acepta su dimisión, presentada el 30 de abril. Así renunciaba Jung a su carrera académica. Se concentró entonces en su consultorio privado o, dicho más exactamente, se concentró en sí mismo, y con más ardor que nunca, pues mucho tiempo antes de la ruptura manifiesta con Freud se había iniciado para Jung un proceso al que denominó el «enfrentamiento con el inconsciente», titulando así un importante capítulo de *Recuerdos, sueños, pensamientos.* Ahora podemos comprender lo que Jung dice en esencia en el prólogo de sus notas biográficas: «Mi vida es la historia de una autorrealización del inconsciente».[301] No son los elementos biográficos externos que pueden datarse los que constituyen la verdadera vida de un ser humano, sino un mito, esto es, el lado interno, espiritual, asociado al destino, de esa vida.

Ahora bien, dado que Jung ha llamado reiteradamente la atención acerca de la necesidad de cumplir ese proceso de maduración y de transformación en estrecha conexión con la vida cotidiana, no se debe descuidar el arco histórico de su biografía. Sin duda, en la correspondencia y en el intercambio de opiniones con Freud, los procesos sociales y políticos casi no habían desempeñado papel alguno; y los hechos culturales son mencionados la mayoría de las veces solo en relación inmediata con la investigación, como si se tratara de recoger materiales mitológicos o artísticos para compararlos con procesos anímicos, o de introducirlos como auxiliares de la interpretación. Los precursores de la psicología profunda estaban demasiado absortos en su ocupación analítica y terapéutica, en sus pacientes y en sus «casos», en la formación, en la doctrina y en su defensa ante sus antagonistas, como para disponer de tiempo suficiente para analizar los acontecimientos políticos que se producían en el mundo. Pero precisamente en esos meses de los tensos enfrentamientos y de la separación entre ambos se desató la catástrofe de la primera guerra mundial. Los hechos son bien conocidos. El 28 de junio es asesinado en Sarajevo el archiduque Francisco Fernando, sucesor del trono de Austria, por terroristas bosnios.

En unos pocos días la guerra regional de los Balcanes se convierte en la primera guerra mundial, en la que se ve involucrado todo el continente. El 1 de agosto, la Alemania imperial se halla en guerra con la Rusia zarista; el 3 de agosto se añade Francia, y la siguen las demás naciones. De pronto, la neutral Suiza se halla rodeada por potencias beligerantes. El servicio militar obligatorio del capitán de servicios sanitarios Carl Jung ha cobrado una nueva dimensión. Al leer sus *Recuerdos* autobiográficos se tiene la impresión de que el hecho bélico en sí tenía para él una importancia secundaria. Sin duda, no se halla enteramente ajeno a los acontecimientos, pero para Jung su verdadera tarea consiste en poner de relieve la importancia del inconsciente:

> Yo debía intentar comprender qué ocurría, y en qué medida mi propia experiencia se relacionaba con la colectividad. Por eso primero tenía que acordarme de mí mismo. Y empecé con el registro de las fantasías...[302]

No por azar dedica la conferencia pronunciada a fines de julio de 1914 –esto es, unos pocos días antes del comienzo de la guerra, en la ciudad escocesa de Aberdeen, a la importancia del inconsciente en la psicopatología.

La intensidad con que el destino colectivo de los pueblos ocupó a Jung, desde el inconsciente, se manifiesta en su «visión» de octubre de 1913, que poco después vuelve a repetirse. La describe así:

> Vi una enorme masa de agua que cubría todos los países septentrionales y bajos entre el Mar del Norte y los Alpes. Las aguas abarcaban desde Inglaterra hasta Rusia, y desde las costas del Mar del Norte casi hasta los Alpes. Cuando llegaban a Suiza vi que las montañas crecían cada vez más, como para proteger a nuestro país. Se producía una terrible catástrofe. Vi violentas olas amarillas; restos de obras de arte flotaban en ellas, y morían muchos miles de hombres. Entonces el mar se transformó en sangre...[303]

No sorprende que quien contempla aquel apocalíptico panorama reflexione conmovido y desconcertado acerca de esa visión, la cual lo había mantenido bajo su influjo durante más o menos una hora. Pasan dos semanas y «la visión» se repite con las mismas características, pero la transformación del mar en sangre se muestra aun más amenazadora. Se plantea entonces la pregunta sobre lo

que todo aquello podría significar: ¿acaso una gran revolución, de proporciones y consecuencias iguales a las de la gran guerra campesina de Alemania, la cual en el siglo XVI había sido vista también como una enorme catástrofe natural? La idea de una guerra inminente no se le ocurre a Jung. Más bien piensa en una inminente psicosis. Muchos de los contemporáneos de aquella guerra, al menos los de espíritu más sensible, debieron de pensar también en un *fatum* ineludible. Pues en 1914, durante los meses en que los pueblos involucrados en la guerra, y especialmente el alemán, creyeron tener la embriagadora certeza de la victoria, se lee, con el título de «La guerra y la palabra de Dios», en la edición dominical del *Nueu Zürcher Zeitung* del 14 de agosto de 1914, lo siguiente: «Lo monstruoso ha irrumpido entre nosotros. El tiempo en que vivimos está lleno de espanto; no hay nadie al que no le haya golpeado en la cabeza con sombrío puño... A nuestro alrededor todo ha cambiado... En torno a nosotros el aire está lleno de lágrimas contenidas, derramadas y futuras. La seriedad de la hora nos llama en voz alta...».[304] No son las palabras de un predicador ni las de quien está seguro del triunfo, sino la opinión de la publicista judía Margarete Susman, que vivía en Zurich.

Y como señal de que algo extraordinario ha de producirse inminentemente, a comienzos de 1914 y al iniciarse el verano de ese mismo año, Jung se ve acosado por un sueño que se repite tres veces: en medio del verano sobreviene una helada gigantesca; todo el país se cubre de una dura capa, convertido en hielo. Todo ser vivo queda congelado:

> En el tercer sueño venía nuevamente del espacio una enorme helada. No obstante, tenía un final insospechado: había un árbol cubierto de hojas pero sin frutos (mi árbol de la vida, pensé), cuyas hojas, bajo la acción del frío, se habían transformado en dulces uvas de benéfico zumo. Yo arrancaba las uvas y las regalaba a una gran multitud que esperaba impaciente.[305]

Por lo tanto, un sorprendente giro: ¡la salvación frente a un gran peligro! Pero el soñador se pregunta en qué medida él, precisamente él, si no como salvador atávico –las cepas de una vid terapéutica constituyen un símbolo atávico–, debía actuar al menos para solucionar aquel estado de penuria. Su situación externa, lo mismo que su situación interna, es, en ese momento de su vida la de quien necesita desesperadamente ayuda.

En efecto, tras la ruptura con Freud, Jung tomó conciencia de lo solo que se encontraba, después de todo. La muy denostada «escuela de Zurich» acabó reduciéndose y transformándose en un insignificante grupúsculo. Franz Riklin y Alfhonse Maeder, los antiguos colegas de la clínica Burghölzli, se quedaron. La mayoría de los amigos y de los conocidos se alejaron. Y además había renunciado a la condición de profesor universitario. Jung se aplica ahora a sí mismo el gran capítulo acerca del sacrificio de *Transformaciones...* Con más intensidad que hasta entonces se ve enfrentado a la pregunta sobre lo que el lenguaje y el mundo de imágenes del mito pueden decirle, o, más exactamente, qué mito ha de vivir él mismo, esto es, de acuerdo con qué plan de vida interno, supraindividual, se halla estructurada su vida personal, con sus profundidades y sus cimas.

Yo no sabía que estaba viviendo un mito, y, aunque lo hubiese sabido, no habría conocido por ello el que organizaba mi vida por encima de mi cabeza. Para mí, de allí resultaba naturalmente la determinación de llegar a conocer «mi» mito, viendo yo tal cosa como la tarea *par excellence*, pues –me decía a mí mismo– cómo podía yo, frente a mis pacientes, colocar en la cuenta mi factor personal, mi ecuación personal, si no era consciente de aquello. Tenía que saber qué mito inconsciente y preconsciente me configuraba, esto es, de qué raíz provenía.[306]

Por notable que sea la impresión que causa a primera vista el hecho de que Jung, al considerar retrospectivamente aquel crítico segmento de su vida, hable de un mito, se trata después de todo de una experiencia humana bastante generalizada.[306] Se da toda vez que en los datos externos aparentemente casuales, en las alegrías y en los sufrimientos, en los encuentros con los otros seres humanos y en el inextricable entrelazamiento de los hechos, se reconoce una estructuración con sentido. Y al referirse a un enfrentamiento con el inconsciente, en modo alguno alude Jung sólo a los contenidos del inconsciente personal en sentido freudiano, que resulta de la acumulación de lo olvidado y lo reprimido, de factores impulsivos y de tendencias de toda clase. Jung alude ante todo al inconsciente colectivo, cuyo alcance es más amplio que todo aquello, e incluye factores transpersonales. «Es en realidad –dice Marie-Louise von Franz– una expresión técnica moderna que designa una experiencia que la humanidad ha conocido desde siempre: la experiencia de que desde nuestro propio mundo interno nos sale al paso algo

extraño y desconocido, de que influencias que provienen del interior pueden modificarnos repentinamente, de que tenemos sueños y pensamientos respecto de los cuales sentimos que no los hemos producido nosotros, sino que emergen en nuestra mente como algo extraño y más poderoso que nosotros mismos. En épocas muy antiguas se atribuyeron esas influencias a un fluido divino (Maná) o a un dios, a un *daimon* o a un "espíritu", con lo cual se daba expresión adecuada al sentimiento de la existencia propia, objetiva, e incluso de naturaleza extraña, de esas fuerzas, y asimismo a la vivencia de que se trata de algo más poderoso, a cuya merced se halla el yo consciente.»[308]

Cuando esa fuerza superior toma posesión de él, Jung no puede poseer aún una noción del alcance que tendrán los acontecimientos que le aguardan en la época que precede a la guerra y durante su transcurso. Pues todavía no dispone de un concepto claramente definible de un inconsciente colectivo, o de lo arquetípico. Las correspondientes experiencias infantiles –por ejemplo, el sueño del falo ritual o la vivencia de una personalidad «número dos», que dan la impresión de pertenecer a épocas pasadas, al lado de la realidad cotidiana concreta– apuntaban sin duda en esa dirección. Ello es válido también para el sueño de la casa de varios pisos con sus arcaicos sótanos abovedados. Pero para comprender esas imágenes, a veces fascinantes, y para integrarlas a la vida consciente, hace falta precisamente aquel enfrentamiento con las fuerzas operantes del propio inconsciente, y ello en forma de una peligrosa incertidumbre y una falta de orientación espiritual y anímica. Jung ve de la siguiente manera su propia situación tras distanciarse de Freud:

> Me sentía totalmente en el aire, pues no había hallado aún mi lugar. En aquel entonces me interesaba ante todo lograr una nueva actitud respecto de mis pacientes.[309]

Son nuevamente sueños a la vez enigmáticos y significativos los que ocupan la atención de Jung más o menos durante la Navidad de 1912, esto es, en un momento en el que no piensa aún en distanciarse definitivamente de Freud y de la Sociedad Psicoanalítica, o todavía quisiera evitarlo. La acción se desarrolla en los alrededores de un palacio renacentista italiano. Una paloma blanca se posa sobre una suntuosa mesa de esmeraldas junto a la cual está sentado el soñador. La paloma habla con voz humana de la

posibilidad de su transformación, y asimismo de doce muertos, que también intervienen. El sueño es inexplicable: no resulta claro, especialmente, si el número doce debe relacionarse con los apóstoles, con los signos del zodíaco o con otras manifestaciones de esa cifra. ¿Está la mesa de esmeraldas relacionadas con la *tabula smaragdina* de Hermes Trismegisto, tan rica en tradiciones, esto es, con aquella mítica figura del antiguo Egipto, Thot-Hermes, considerada como representante de la sabiduría hermética y alquímica? Tiene también un sueño que lo conduce a la región de Arlés, en la que se encuentra en una avenida de sarcófagos. Lo mismo que en las sepulturas de las antiguas capillas, hay allí representadas figuras de jinetes armados, en una secuencia temporal que se remonta hasta el siglo XII. Lo notable de ello es que el soñador, al recorrer la serie de los presuntos muertos y contemplarla, da vida a las figuras una tras otra, con la mirada o tocándolas. Es evidente que la teoría freudiana de los sueños no tiene cabida en relación con estos motivos y figuras. A quien experimenta todo eso debe resultarle significativo «que aquellos restos no son formas muertas, sino que pertenecen a la psique viviente». Sólo dentro del marco más amplio de la teoría de los arquetipos, en aquel entonces aún por desarrollar, podrá arrojarse alguna luz sobre sueños de esa especie, aunque los detalles seguirán siendo enigmáticos, y ello no sólo mediante la aplicación de un método racional reductivo. Y el apenas descifrable texto onírico constituye, precisamente para Jung una razón suficiente para ocuparse durante largo tiempo de esos hechos que poco a poco lo aproximarán a la posterior teoría de los arquetipos. Ello tiene lugar bajo una considerable presión interna:

> Por momentos [esa presión] era tan fuerte que supuse que debía de estar sufriendo una perturbación psíquica. Por eso repasé dos veces toda mi vida con todos sus detalles, especialmente mis recuerdos infantiles, pues pensaba que acaso hubiera algo en mi pasado que pudiera considerarse como la causa de esa perturbación. Pero aquella consideración retrospectiva no arrojó ningún resultado, y debí aceptar mi ignorancia.[310]

Esta expresión es característica de la situación de Jung en la medida en que, si bien va tanteando las estructuras del inconsciente colectivo, continúa, no obstante, intentando aplicar por otra parte el método reductivo y causal, familiar a partir del psicoanálisis, con cuya ayuda piensa que pueden descubrirse algunos traumas infantiles. El giro de su destino se presenta sólo

en el momento en que Jung sigue sus estímulos internos, esto es, la tendencia lúdica que a los once o doce años lo llevaba a manipular guijarros. Están vivos ante él los recuerdos de cuando hacía sus construcciones infantiles cerca de la iglesia de Klein- Hüningen. Se dice a sí mismo: aquí hay una vida creativa que aún no se ha apagado, sino que en determinadas circunstancias puede reactivarse. Y se produce lo que a primera vista parece algo notable: después de que Jung ha aceptado –bien a su pesar– el sentimiento de desánimo y después de reconocer que se halla totalmente desamparado, comienza, siendo ya un hombre de más de treinta años con hijos en edad escolar, nuevamente desde el principio. Como había hecho tantos años antes, recoge guijarros en la costa del lago de Zurich y comienza a construir, jugando, toda una aldea: una aldea con una iglesia y, finalmente –tras algunas vacilaciones–, también con un altar. Debió de impulsarlo el descubrimiento de que se trataba de la relación con algo perteneciente a lo «totalmente otro». Pero para Jung es decisivo el hecho de que mediante su acción –podríamos decir, mediante su acción terapéutica– sus pensamientos comienzan a aclararse, y empieza a hallar una cierta satisfacción. Dice:

Todos los días, después del almuerzo, si el tiempo lo permitía, me dedicaba a hacer construcciones. Apenas terminaba de comer, jugaba hasta la llegada de mis pacientes: y al atardecer, si concluía temprano con el trabajo, me iba nuevamente a hacer construcciones... Naturalmente me preocupaba por el sentido de mi juego y me preguntaba: «¿Qué estás haciendo en realidad? ¡Construyes un pequeño poblado y lo haces como un rito!» No tenía ninguna respuesta a ello, pero sí la certeza interna de que me hallaba encaminado hacia mi mito. Pues la construcción era solamente un comienzo. Desencadenó una corriente de fantasías que más tarde consigné cuidadosamente.[311]

La necesidad de dominar como un artesano lo que observa en su interior, o bien, lo que a partir de un impulso interno tendía hacia la realización, tuvo para Jung mucha importancia incluso en años posteriores. En 1957, esto es, a los ochenta y dos años, cuando narra esa fase de su vida, llama expresamente la atención sobre la importancia que para él siempre tuvo el trato con las piedras –ya fuese como «picapedrero» o como constructor y albañil– si había que resolver determinados problemas: el estancamiento interno durante la redacción de ciertos libros, o también la

elaboración de la muerte de su esposa, ocurrida el 27 de noviembre de 1955. Muchas veces recurría a los pinceles y a los colores, y pintaba un cuadro. Esa acción creativa repercutió en él con un efecto vivificante. En su práctica terapéutica hizo de ello un método. Pero para la incierta época de la crisis vale el testimonio de Jung:

> En la medida en que logré traducir las emociones en imágenes, esto es, en cuanto pude hallar las imágenes que se ocultaban en aquéllas, conseguí una cierta calma interior. Si lo hubiese dejado todo en la emoción, me habría hallado, por así decirlo, separado de los contenidos del inconsciente. Acaso habría podido disociarlos, pero entonces irremisiblemente me hubiera sumido en una neurosis, y los contenidos finalmente me hubiesen destruido. Mi experimento me permitió comprobar hasta qué punto constituye un auxilio desde el punto de vista terapéutico el hecho de hacer conscientes las imágenes que se hallan detrás de las emociones.[312]

Ocasionalmente se dedica a realizar ejercicios de yoga, a fin de encontrar la calma necesaria para elaborar y poner de manifiesto el inconsciente. Pero en los años de desorientación, tiene para él una importancia decisiva mantenerse anclado en la vida concreta, en su profesión y en su familia, las cuales no sólo reclaman lo que les corresponde, sino que con ello ofrecen un descanso y un contrapeso mejor que el que podría proporcionar cualquier conductor de almas o gurú. Comprende que allí se encuentra la verdadera base de su vida, a la que con su acción debería regresar.

> En ocasiones los contenidos del inconsciente podían ponerme fuera de quicio. Pero la familia y el hecho de saber que tenía un diploma de médico y que debía ayudar a mis pacientes, que tenía una esposa y cinco hijos, que vivía en la Seestrasse 228 de Küsnacht... ésas eran circunstancias reales que me reclamaban. Me demostraban a diario que realmente existía, y que no era sólo una hoja barrida por el viento del espíritu, como Nietzsche. Nietzsche había dejado de sentir el suelo bajo sus pies, porque no tenía más que el mundo interior de sus pensamientos, los cuales, por otra parte, le poseían a él más que él a ellos. Estaba desarraigado y flotaba sobre la tierra, y por eso se entregó a la exageración y a la irrealidad. Esa irrealidad era para mí la esencia del terror, pues digo sí a *este* mundo y a *esta* vida...[313]

Su «sí» a la vida concreta se expresa también en el hecho de que sigue practicando con sus amigos su deporte favorito, la

navegación a vela. Una vez navega durante cuatro días a lo largo del lago de Zurich. Su amigo de la infancia Albert Oeri y tres acompañantes más jóvenes forman parte del equipo. El viaje tuvo un significado especial debido a que Albert Oeri leía fragmentos de la *Odisea* de Homero. Deliberadamente, eligen el episodio de la *nékyia*, tan rico en sugerencias. Es el relato del viaje de Ulises a los inquietantes riberas del reino de las sombras y a los lugares donde se hallan los muertos: «El Sol se hundió en el mar –narra el héroe homérico a los atentos feacios– cuando, impulsados por un maravilloso viento marino, llegamos a los confines del mundo, donde está la ciudad de los cimerios, la cual se halla envuelta en una niebla eterna y a la que los rayos del Sol jamás iluminan, junto a la corriente del Océano, que ciñe la tierra. Llegamos a la peña y al punto en que concluyen los ríos de los muertos, tal como Circe nos había indicado, y realizamos los sacrificios según sus instrucciones...» (*Od.*, XI).

Sin duda, un texto rico en sugerencias, pero también Jung se halla en su propia *nékyia*, en la que debe afrontar la experiencia del más allá transpersonal. Aunque ahí no hay espíritus de muertos que conjurar, debe, empero, ingresar en aquellos sectores de la realidad espiritual y psíquica aludida una vez por Freud al colocar al comienzo de *La interpretación de los sueños* las no menos ominosas líneas:

Flectere si nequeo superos, acheronta movebo.
[Si no puedo someter a los dioses superiores,
movilizaré a los inferiores.]

Pero, ¿quién pone en movimiento –en el caso de Jung– a quién? ¿No son los conflictos internos, los inquietantes sueños, las poderosas fantasías e imaginaciones, las que lo acosan empujándolo hacia el límite de la locura? El médico se ha convertido en paciente, el psiquiatra en un *borderline case*, esto es, en un caso fronterizo que se halla en el umbral situado entre la neurosis y la psicosis.[314] Jung toma clara conciencia de su inquietante situación. Ya sólo por eso no puede dejar de tener el suelo de la realidad bajo sus pies. No sería la primera vez que un psiquiatra o un psicoanalista se convirtiese en víctima de su propia disciplina. Jung sólo necesitaba pensar en su colega y paciente Otto Gross, o en el trágico suicidio de su prometedor discípulo Johann Jakob Honegger.



Viaje marino nocturno: «Yo mismo debía llevar a cabo la experiencia originaria y debía, además, intentar colocar lo experimentado sobre el suelo de la realidad...».

El motivo del viaje marino, o el de la *nékyia* mítica, no se puede comprender sólo aplicando los criterios psicopatológicos académicos. Como «viaje marino nocturno», según lo denominó Leo Frobenius a comienzos de este siglo,[315] ese motivo es conocido en muchas mitologías, esto es, posee rasgos arquetípicos, comunes a toda la humanidad. Tal como el sol es devorado todos los días en el oeste y emprende su viaje marino nocturno en el regazo de la madre cósmica antes de poder reaparecer nuevamente por el este, de igual modo se desarrolla el curso del dios solar, modelo del héroe (solar), que acepta el destino de ser devorado y experimenta de ese modo el renacimiento o la resurrección. Aparece aquí un motivo originario de la humanidad y del hombre individual. ¿Es una casualidad que la *midlife-crisis*, la fase crítica de la mitad de la vida a la que tantas veces se ha hecho referencia, constituya un período representado como un giro? Sólo desde el punto de vista biológico halla el período de crecimiento de las fuerzas vitales su punto culminante y final. Es típico hablar de un «punto muerto» que debe ser atravesado de forma individual, con vistas a una nueva orientación respecto de los contenidos y de las metas, de especie enteramente distinta, de la segunda mitad de la vida. Todo hombre se ve, en principio, enfrentado a esa problemática. De acuerdo con la experiencia, sólo en relativamente pocos casos pueden los hombres pasar con total conciencia por la crisis de la mitad de la vida. Es eso lo que muestra ya un rápido examen de la historia espiritual de la humanidad. Pero sólo quien ha aceptado ese proceso de la muerte (mística), sólo quien ha emprendido el viaje más allá del alma y ha superado el viaje marino nocturno o a los infiernos («descenso al reino de la muerte...»), puede, con esa experiencia, presentarse como un hombre transformado – precisamente, como un «hombre nuevo»– ante su prójimo y aportarle el saber de una nueva vida. Sólo él está en condiciones de conducir a otros a su propio viaje marino nocturno, ya sea el *psicopompós* (o conductor de almas) de los antiguos misterios, o el gurú, el maestro o guía de almas de distintos sistemas iniciáticos de Occidente y de Oriente. La historia del esoterismo cristiano transmite hasta el presente gran número de ejemplos de maneras y métodos de experiencia espiritual y de guía de almas.[316]

El sacerdote, al llevar acabo los ritos purificatorios o sacrificiales heredados, o el doctor de la ley, o el teólogo, al interpretar los textos sagrados y abrirlos al presente, es un maestro espiritual que

se inspira en su experiencia interna, ya sea como maestro de meditación, como consejero que muestra a otros el camino místico, o como terapeuta que ayuda a liberar las fuerzas curativas, las fuerzas de autocuración psicosomáticas. Tanto en un caso como en el otro se trata del proceso de maduración individual hacia la experiencia del punto cero de la mitad de la vida. Combatir únicamente los síntomas sería tan inadecuado como la simple adaptación del individuo a las respectivas normas y expectativas de la sociedad. El hecho de convertirse en uno mismo –Jung dice: la «individuación»– es el gran tema del ser humano: «Debes convertirte en el que eres» (Friedrich Nietzsche). La objeción, formulada muchas veces, de que C. G. Jung sería un místico, un esotérico (en el sentido pleno de la palabra: un hombre dotado de experiencia interna), puede referirse con razón a esas experiencias de la época de la mitad de su vida, y pueden tomarse literalmente sus explicaciones de ese periodo cuando dice:

> Yo mismo debía llevar a cabo la experiencia originaria y debía, además, intentar colocar lo experimentado sobre el suelo de la realidad; si no, esto último no habría sobrepasado el estado de una suposición subjetiva incapaz de cobrar vida... Jamás me he apartado de mis vivencias iniciales. Todos mis trabajos, todo lo que he producido espiritualmente, proviene de las imaginaciones y de los sueños iniciales.[317]

Lo que había comenzado en 1912, entra en su fase decisiva en el Adviento –exactamente el 12 de diciembre– de 1913. Está preparado para exponerse a aquella afluencia de imágenes, fantasías y sueños, y emprender así su viaje al más allá, tal como, por ejemplo, se relata una y otra vez en los textos gnósticos de la Antigüedad. La impresión que el conjunto causa es de acuerdo con su propio testimonio, enteramente conmovedora. Jung procura, sin duda, comprender lo acaecido en esos meses como un experimento científico, a la manera de un ensayo médico realizado en su propio ser, un experimento que el médico parece deberle a sus pacientes si quiere estar a su disposición también en el futuro. Pero su situación adquiere una dimensión insospechada:

> Me senté ante mi escritorio y reflexioné una vez más acerca de mis temores; después me dejé caer. Fue para mí como si el suelo que se hallaba bajo mis pies cediera literalmente, y como si me precipitara como un bólido en una oscura profundidad. No podía contener un sentimiento de pánico...[318]

Las penumbras y la luz brillante se alternan; entre las figuras que emergen se halla un enorme escarabajo negro, el antiquísimo símbolo egipcio de la muerte y el renacimiento. La inquietante novedad de esas vivencias reside, para Jung, en que la distancia entre sujeto y objeto parece anularse. El experimentador no se halla ya, en la forma acostumbrada, enfrentado [*gegen*...] al «objeto» [*Gegenstand*], de su investigación; más bien se ha convertido en el objeto de esa experimentación:

Es naturalmente una ironía el hecho de que, como psiquiatra y durante mi experimento, me haya encontrado a cada paso, por así decir, con aquel material psíquico que constituye la base de una psicosis y que por eso puede encontrarse también en un hospital psiquiátrico. Es aquel mundo de imágenes inconscientes que pone al enfermo mental en un espantoso estado de confusión, pero es al mismo tiempo la matriz de la fantasía constructora de mitos que ha escapado a nuestra época racional.[319]

Cuando aparece nuevamente la gigantesca y sangrienta visión del otoño de aquel mismo año, Jung debe renunciar a comprenderla. Lo imaginado está demasiado lejos de la conciencia racional. Sólo cuando, seis días más tarde (el 18 de diciembre de 1913), tiene un sueño en el que se halla en un paisaje montañoso, se deja entrever en cierta medida el sentido: sobre la cadena montañosa resuena primero el cuerno de Sigfrido. A la luz del poniente aparece de pronto su majestuosa figura, y con la rapidez del viento corre hacia el valle. Jung, acompañado por un hombre desconocido de tez oscura, está convencido de que tiene que disparar contra Sigfrido. Tras hacerlo, se siente «lleno de asco y de arrepentimiento por haber destruido algo tan grande y tan bello». Pesa sobre él un insoportable sentimiento de culpa. Apenas despierto, Jung siente la necesidad interna de descifrar ese sueño. Dice que debería morir inmediatamente si esta vez no da con la interpretación. «Sobre mi mesilla de noche había un revólver cargado», comenta en su psicoautobiografía. Y de hecho comprende que Sigfrido, modelo de la condición alemana y del idealismo, es la esencia tanto del yo consciente como del ideal heroico. El mismo se identifica con Sigfrido: ¡muchos colegas judíos lo han visto como «un rubio y gigantesco Sigfrido»! ¡También se llamaría Sigfrido el hijo soñado, anhelado por Sabina Spielrein! Y precisamente a ese orgulloso apego al yo debía dar un rápido fin del lado del salvaje de

tez oscura. Jung dice ser en ese desconocido la encarnación de la sombra primitiva, la cual debe entenderse asimismo como un componente esencial del soñador, precisamente de su lado oscuro inconsciente. El sentimiento de hallarse, con esa explicación, en el camino correcto o, al menos, de marchar en la dirección correcta, le da una cierta confianza, aunque aún tardará mucho tiempo en encontrar la comprensión que procura. Le aguarda un camino que conduce a la profundidad, al contacto con imágenes que comunican el sentimiento de hallarse en «el país de los muertos»:

> Al pie de un elevado peñasco vi dos figuras: un hombre anciano y una bella muchacha. Me llené de valor y me presenté ante ellos como ante seres humanos reales. Atentamente escuché lo que me decían. El anciano me dijo que era Elías, y ello me produjo una conmoción. La muchacha me desconcertó casi aún más, ¡pues dijo ser Salomé! Era ciega. ¡Qué extraña pareja: Salomé y Elías! Pero Elías me aseguró que él y Salomé estaban relacionados entre sí desde la eternidad, cosa que me confundió por completo. Con ellos vivía una serpiente negra que manifestaba abiertamente un gran cariño por mí. Me dirigí a Elías, pues parecía ser el más razonable de los tres y disponer de un buen entendimiento. Respecto de Salomé yo sentía desconfianza. Elías y yo mantuvimos una larga conversación cuyo sentido, sin embargo, no lograba captar.[320]

El sueño de la muerte de Sigfrido abría así las puertas del más allá, pues las figuras que salen al encuentro del soñador y que él acepta como interlocutores –esto es, «Elías»–, representan manifiestamente factores del inconsciente. El rasgo religioso se pone de manifiesto en los nombres. Es sobre todo llamativa la cercanía entre el inteligente anciano y la bella –aunque ciega– muchacha. Quien está familiarizado con la historia de los mitos piensa en parejas semejantes, como Klingsor y Kundry en los relatos del Grial; frente al sabio merlinesco se encuentra una hechicera. Jung mismo piensa en Lao Tsé y la bailarina:

> El que piensa de una manera más profunda
> ama lo viviente. Conoce la elevada virtud
> quien observa el mundo. Y los sabios tienden
> a menudo a no exponerse finalmente a los peligros
> (Hölderlin)

Y como en los años de su enfrentamiento con el inconsciente Jung ha profundizado en la tradición gnóstica del cristianismo

primitivo, Simón el Mago, el gnóstico samaritano de la época apostólica, no le es desconocido. Sin duda, la narración en el nuevo testamento, de los *hechos de los Apóstoles* (cap. 8) acerca de Simón omite una eventual continuación, pero los hombres de la Iglesia que en los siglos II y III combatieron a los herejes, saben que andaba errante junto con una mujer llamada Helena, posible reencarnación de la Helena troyana, y que la había creado como su «primera *ennoia*» (esto es, como el primer pensamiento que brotó de él). La gnosis de los primeros siglos del Cristianismo es para Jung un tema de gran importancia porque en su denso panteón de entidades espirituales aparecen repetidamente parejas de esa especie *(syzygien)*,[321] fenómeno por lo demás conocido en la historia de las religiones. Finalmente, la presencia de la serpiente remite a un mito heroico, y no sólo porque sugiere la lucha con la serpiente o con el dragón, sino porque la serpiente que muda la piel encarna a un ser que se transforma y expresa la transformación del héroe.

Todas ellas son, únicamente y sobre todo, amplificaciones, esto es, enriquecimiento de lo imaginado por medio de elementos de similar motivación. Con su ayuda llegaría más tarde Jung a una interpretación que habría de cobrar gran importancia en la psicoterapia junguiana. Es el concepto de la llamada «imagen del alma». En el hombre suele adoptar (por ejemplo, en sueños y en fantasías) una figura femenina: es el *anima*; mientras que la mujer produce o imagina de igual modo una imagen del alma del sexo opuesto, el *animus*. Y precisamente de ese modo se denominan las dos configuraciones típicas o arquetípicas imaginativas y originarias del inconsciente. Por eso la interpretación de Jung dice:

> Salomé es la figura del *anima*. Es ciega porque no ve el sentido de las cosas. Elías es la figura del anciano profeta sabio y representa el elemento cognoscitivo; Salomé, el erótico. Podría decirse que las dos figuras son encarnaciones de *Logos* y *Eros*.[322]

El intérprete se interrumpe a sí mismo al observar –sin duda con razón– que una precipitada definición intelectual de semejantes imágenes del alma ayuda muy poco. Tiene más sentido tomar las figuras correspondientes como lo que representan, esto es, «como elucidaciones de procesos inconscientes subyacentes». Como tales, en modo alguno pueden relacionarse con una única figura y una única denominación. En el caso de Jung, por ejemplo, Elías se transforma, en imaginaciones y en sueños posterio-

res, en una figura igualmente respetable a la que él llama «Filemón». Tal denominación no es casual. Esa producción del inconsciente está relacionada con el viejo Filemón, esposo de Baucis, con el que se encontró al comienzo del quinto acto del *Fausto*, de Goethe. En Jung esa figura posee una nueva función. Su Filemón no es precisamente esposo de una mujer igualmente vieja, sino de la juvenil Salomé. Que Jung haya pensado en una relación con el *Fausto*, surge de la inscripción grabada en piedra que puede verse en la entrada de su torre de Bollingen:

Philemonis sacrum
Fausti poenitentia.

[Santuario de Filemón,
penitencia de Fausto.]

Ya desde sus primeras lecturas en el colegio –y sobre todo a partir de las *Metamorfosis* de Ovidio– conoce a los dos hospitalarios ancianos que en Fausto han de experimentar una muerte violenta. Quiénes una vez, bajo su pequeño techo, habían albergado a Zeus y a Hermes se oponían a los ambiciosos planes de Fausto, y por eso fueron víctimas del asesino. Un día Jung comprendió de manera repentina y hondamente conmovido, que él «había asumido el *Fausto* como un legado, y como defensor y vengador de Filemón y Baucis, quienes, a diferencia de la suprahumanidad de Fausto, había sido anfitriones de los dioses en una época de sacrilegio e impiedad. Ello se convirtió para mí –si se puede decir así– en una cuestión personal entre el *proavus* [bisabuelo] Goethe y yo...». Dice presentir en él mismo un mundo goethiano al que debe corresponder contestando al *Fausto*. «Daría el mundo entero por saber si Goethe sabía por qué llamaba a los dos ancianos "Filemón" y "Baucis". Contra esos abuelos (Philema y Baubo) ha pecado Fausto desde el comienzo. Sin embargo, uno casi tiene que estar muerto antes de comprender debidamente ese misterio», escribe a los sesenta y seis años.[323] Y sigue desenredando el hilo de su pensamiento incluso en los recuerdos posteriores al observar: «Más tarde, en mi obra me comprometí conscientemente con lo que Fausto había transgredido: el respeto por los derechos humanos eternos, el reconocimiento del anciano y la continuidad de la cultura y la historia del espíritu».[324]

Y ese Filemón, una figura del gnosticismo pagano, emergió en

un sueño impresionante. Lleva cuernos de toro y alas comparables a las de un alción, con sus colores característicos; en la mano tiene un manojo de cuatro llaves y se dispone a abrir la puerta de un palacio. Quien posee experiencia psicoterapéutica sabe que las imágenes internas o los motivos oníricos pueden asociarse a «casualidades» cotidianas de especie análoga. Por eso Jung se siente profundamente conmovido cuando poco después descubre en la ribera del lago, en su jardín, un alción muerto, a lo sumo desde hace dos o tres días, y sin heridas externas: una casualidad digna de meditación. Pero, ¿cuál es el significado del sueño? Una vez más Jung recurre a los utensilios de pintor y se atiene a la figura de Filemón. Quien ha visitado la torre de Jung en Bollingen, ha podido encontrar allí la imagen de Filemón colgada en la pared del dormitorio en forma de celda donde Jung solía pasar la noche cuando, durante unos días o semanas, buscaba apacible recogimiento. El hecho de que Jung, ya en la década de los veinte, acostumbrase a retratar esa figura a partir de su imaginación, revela cuán profunda impresión hubo de producirle aquel «viejo sabio» una década antes. Considerado psicológicamente, Filemón representa para él una meditada comprensión; en todo caso, una comprensión que no ha alcanzado por el camino del propio esfuerzo intelectual, sino que hace posible desarrollar una vida propia. Como muestra el ejemplo de C. G. Jung, a veces se llega a un punto en el que, en determinados casos, uno puede hablar con una «figura fantástica» de este tipo, y ésta tiene preparadas respuestas e informaciones que para la persona implicada pueden llegar a cobrar un significado extraordinario: el significado de una inspiración que –en el sentido del esoterismo– proviene del «mundo espiritual» y a la que por eso le corresponde una guía espiritual. La certidumbre de que en esa problemática no se está solo, de que se posee un psicagogo, un conductor de almas (gurú), con cuya ayuda se pueden superar las penumbras interiores: eso es lo que le proporciona a Jung en aquella época el viaje al más allá. «Fue Filemón quien asumió esa tarea, y a ese respeto debí, *nolens volens*, reconocerlo como psicagogo. El me comunicó, de hecho, ideas iluminadoras.»[325]

Más tarde, a ese aspecto espiritual del alma inconsciente se añade otra representación que encarna lo terrestre, lo espiritual en la naturaleza. Los egipcios conocían el principio «Ka», una especie de doble que acompaña al hombre. El Ka es «una expresión de las

fuerzas vitales productoras y preservadoras: en los tiempos más antiguos, especialmente la fuerza productiva masculina..., pero luego también la fuerza espiritual y anímica... El Ka nace junto con el ser humano».[326] En la fantasía de Jung, el alma Ka viene de debajo de la tierra, como desde un pozo. Pronto se presenta la imagen de aquel falo ritual visto en un sueño de su infancia. Ahora Jung pinta esa figura terrestre como una «herma» (del griego «*hermaîon*», túmulo de piedra) que en la Grecia antigua se encontraba delante de las casas como pilar (fálico) para protegerlas del pernicioso mundo externo. Como ocurre en los dramas míticos, lo esencial, esta o aquella denominación, o esta o aquella figura, es lo que menos importa. Unicamente es esencial el hecho de que quien imagina aprenda a reconocer, a descifrar y a integrar las imágenes como símbolos de algo espiritual y anímico. Según ello, sería enteramente erróneo aferrarse a esas imágenes o a esas personificaciones como si fueran seres vivos. Son, sin lugar a dudas, «sólo» señales y referencias; como tales, deben transformarse para que con su ayuda –lo mismo que en el tratamiento de un sueño– se pueda comprender el sentido del sueño. Lo real se halla, por tanto, *detrás* de la lapidaria afirmación de Jung cuando concluía, respecto de Filemón y Ka: «Con el tiempo pude integrar las dos figuras».

Como este fenómeno se presenta, al pasar de un caso a otro, con una evolución netamente individual, no puede recomendarse un método general. Pero no hay duda de que la representación de lo vivido, ya sea mediante formas y colores o mediante un texto, constituye una gran ayuda para analizar las producciones del inconsciente. Como médico formado en las ciencias naturales, Jung, mientras trabaja, debe formularse la pregunta acerca de qué es lo que está haciendo realmente; eso que rehuye toda planificación experimental puede considerarse aún ciencia o experimento. O si las imágenes de su fantasía pertenecen a la categoría de lo artístico. Mientras lucha con esas preguntas se escucha una voz femenina que él reconoce como la de una de sus pacientes, «una inteligente psicópata que experimentaba una fuerte transferencia hacia mí». Sin duda –esto le fue resultando cada vez más claro–, no habla simplemente una determinada paciente, la cual, además, no puede saber qué es lo que pasa en la mente de su médico y le habla en el tono (no acústico) de su propia voz. Pero ese aspecto de la relación no es casual, pues, por un lado, Jung llega a comprender que se trata de la mencionada figura arquetípica que se halla en el

inconsciente del hombre y a la que más tarde denominó «*anima*». Por otra parte, en el curso de sus estudios, llega a la conclusión de que la imagen del alma en el hombre, el *anima*, es proyectada inconscientemente en determinadas figuras femeninas de manera que éstas puedan ejercer sobre él la correspondiente y poderosa fascinación. Dicho de forma general:

> Cuando entre los sexos existe una relación incondicional que obra, por así decir, de manera mágica, se trata de una proyección de la imagen del alma [aquí, del *anima*]. Como esas relaciones son frecuentes, también con frecuencia el alma debe de ser inconsciente; esto es, muchos hombres no deben de ser conscientes de su relación con los procesos psíquicos internos... Si la imagen del alma es proyectada, surge una relación incondicional con el objeto. Si no se proyecta, nace una situación relativamente inadecuada que Freud ha descrito en parte como «narcisismo». La proyección de la imagen del alma libera de la tarea de ocuparse de los procesos internos en la medida en que el comportamiento del objeto coincide con la imagen del alma.[327]

En la biografía de Jung es significativa la referencia a que aquella anónima e «inteligente» paciente había experimentado una «fuerte transferencia» hacia él. Cabe pensar al respecto ante todo en una relación erótica condicionada por el hecho analítico y que también lo hacía posible, acerca de la cual en la autobiografía Jung guarda total silencio. Fundamentalmente, no dice nada acerca de sí, por inconsciencia, respondió con una contratransferencia,[328] un problema profesional –como Freud ya ha comprobado en el caso de Sabina Spielrein– en modo alguno infrecuente en el psicoterapeuta, punto en el cual habría que hablar de manera especial y detenida acerca del valor o la ausencia de valor de los fenómenos transferenciales y contratransferenciales. El hecho de que Jung, aparte de la alusión al talento de la paciente, no dé más indicaciones a propósito de su identidad, es algo comprensible por el secreto profesional. ¿O esa reserva puede fundarse también en el hecho de que un mayor número de indicaciones podría haber descubierto sus relaciones amorosas con determinada mujer? Sea como fuere, destruyó su correspondencia con Toni Wolff. El hecho de que esta «inteligente» mujer, que durante varias décadas estuvo muy próxima a él, no haya merecido referencia alguna en sus memorias, es por demás elocuente. Pero precisamente en aquellos momentos de su enfrentamiento, tan intenso, con el inconsciente su relación con

la juvenil Toni Wolff debió de desempeñar un importante papel, y, evidentemente, ello no sólo en el sentido erótico de la «transferencia» recíproca entre hombre y mujer, entre médico y paciente, sino también con respecto a su *nékyia* en el mundo interior del inconsciente. En su estudio, eminentemente polémico, acerca de Jung, Paul I. Stern se pregunta si acaso Toni Wolff podría haberle ofrecido a su amigo un hilo de Ariadna para salir del laberinto de confusión y oscuridad anímica en el que se encontraba.[329] Debido a la falta de documentación, esa pregunta queda sin respuesta.

Ahora bien, ya desde la época alejandrina, la alquimia conoce a la *sorror mystica*, esto es, a la hermana mística, compañera espiritual del adepto. Ella le ayuda, y con su asistencia, que simboliza en cierto modo la totalidad, da origen a la obra anhelada. En el plano artístico se conoce la *femme inspiratrice*, esto es, una mujer que hace posible, inspirándola, la producción de la obra, aun cuando los que la llevan a cabo no siempre tengan presente esa circunstancia, alojada, en parte, en el inconsciente; por no hablar de la *femme fatale* como aspecto negativo de lo femenino. Expresado en términos psicológicos: existen diversas «formas estructurales de la psique femenina» –una formulación de Toni Wolff–,[330] ya sea la de la madre o la de la hetaira, la médium o la amazona. Cabe notar en este contexto la tipología que Toni Wolff añade a la forma estructural de la hetaira como camarada que acompaña la producción científica o artística del hombre: «La hetaira o compañera se refiere instintivamente a la psicología personal del hombre... Los intereses personales, las inclinaciones y, acaso, los problemas del hombre se hallan en su campo visual, y ella los estimula y los promueve. Ella le da la sensación de poseer también un valor personal aparte de los valores colectivos, pues su propio desarrollo exige agotar y crear una relación individual con todos sus matices y su profundidad... La función de la hetaira sería la de despertar en el hombre la vida psíquica que, más allá de su responsabilidad masculina, hace de él una personalidad completa. La mayoría de las veces ese desarrollo es tarea que corresponde a la segunda mitad de la vida, una vez formada la existencia social».[331]

Y precisamente en esa situación se halla Jung en esta etapa de su vida. Una diferencia de edad de, más o menos, trece años no supone ninguna separación entre el anciano y la joven: piénsese en las imaginarias figuras de Filemón y Salomé. Quien haya conocido bien a Jung y a Toni Wolff, y haya tenido muchas oportunidades de

observar con atención sus relaciones tanto en el ámbito privado como en el profesional, deberá concederle peso al testimonio de Barbara Hannah. Ella recuerda que ya sus compañeros de colegio daban a Jung el título de «padre Abraham», y según su parecer y el de todos los demás que los conocían bien a ambos y los habían visto con frecuencia juntos, él era «el prototipo del viejo sabio», mientras que ella gozaba del «don de la juventud eterna». «En la época de sus fantasías él realizó el sorprendente descubrimiento de que, de todos sus amigos y conocidos, sólo una joven (Toni) le permitía seguir en sus abismales experiencias y podía acompañarlo en su viaje sin temor al mundo subterráneo... Inicialmente para él no era en absoluto sencillo encontrar un *modus vivendi* en el que ella pudiera prestarle su extraordinario talento –no sería una exageración considerarla un genio– para acompañarlo en su "enfrentamiento con el inconsciente"».[332]

El problema interpersonal es obvio, pues ahí está Emma Jung, madre de cinco niños y, además, compañera y colaboradora no menos inteligente de su marido. Por otra parte, Toni Wolff es presentada como una mujer a la que claramente nadie, ni siquiera Emma, puede rechazar como mera *femme fatale* o maligna perturbadora de la paz conyugal. Y de hecho, aquella joven que no llega a los treinta años forma parte del proceso de maduración en el que Jung se encuentra; ante todo, forma parte del «experimento», uno de cuyos resultados es la comprensión del arquetipo del *anima*, sin el cual es impensable la imagen del hombre en la psicología analítica. Barbara Hannah señala francamente que Emma y Toni, la figura de la madre y la de la hetaira, eran en el fondo las dos caras solidarias de un mismo problema. La junguiana formula su juicio: «Acaso Toni Wolff era la más apropiada –de todos los "tipos de *anima*" que yo haya conocido– para acoger la proyección de esa figura. En sentido rigurosamente clásico no era bella, pero su apariencia podía adoptar algo que era más que belleza; parecía más una diosa que una mujer mortal. Poseía un don genial para acompañar a hombres –y también, de otra manera, a mujeres– cuyo destino era internarse en el inconsciente. En realidad, ella tomó conciencia de ese talento a través de su relación con Jung. Más tarde conservó, como analista, ese mismo talento, y ello siguió siendo probablemente su cualidad más valiosa como profesional. Extrañamente, ella misma jamás intentó, sin embargo, ingresar en el reino del inconsciente a título personal».[333] Ya a una edad

bastante avanzada, Jung llega a hablar del problema de la Hetaira.[334]

Apenas será posible, observando desde fuera, llegar a una valoración de esa fatal constelación. Pero muchos pueden considerar inaceptable esta relación problemática entre aquellas tres personas; tanto más sorprendente resulta el hecho de que hallaran y practicaran un *modus vivendi* que duró décadas. Con la reserva con que forzosamente debe considerarse el testimonio de una observadora muy próxima, cedámosle nuevamente la palabra a Barbara Hannah. Ella escribe: «La situación se salvó gracias a que en ninguno de los tres había "falta de amor". Jung logró dar tanto a su esposa como a Toni todo su amor; y por otra parte *ambas* mujeres lo amaban *realmente*. Así, el amor se impuso siempre y frenó todo intento destructivo que cualquiera de las dos emprendiese, movidas por el doloroso sentimiento de celos que durante algún tiempo, una y otra vez, volvía a encenderse en ellas. Años más tarde dijo Emma Jung: "Vea usted: él jamás me quitó nada para dárselo a Toni. Pero cuanto más le daba a ella, tanto más parecía darme también a mí"». La testigo agrega lapidariamente: «Sin duda, tan sorprendente convicción no nació sin sufrimientos, pero lo esencial es que pudo obtenerse».[335] Es indudable que Emma Jung tendría algo importante que decir. Para un hombre que, como Jung en esta etapa de su vida, intenta llegar a conocer su mundo interno, es de gran importancia no realizar ese descenso sin una guía o sin una relación. A la ayuda que la familia y la profesión le ofrecían, alude él mismo en su autobiografía; acerca de la función de *soror-mystica*– acompañante desempeñada por Toni Wolff, habla ocasionalmente a las personas de su mayor confianza. Barbara Hannah formula la siguiente suposición: «Sospecho que él no estaba seguro de haber podido superar aquel viaje, el más difícil de todos, si se hubiera encontrado enteramente solo».[336] Y señala a este respecto hasta qué punto es indispensable una relación humana sólida cuando un hombre emprende ese camino interno a través de su propia actividad imaginativa («imaginación activa»).

Como ese tipo de sueños y fantasías se muestran la mayoría de las veces muy fugaces, es necesario fijarlos por escrito, aun cuando el registro no sea, en relación con lo que se ve en la interioridad, más que una indicación insuficiente. Primero Jung volcó una parte de sus notas en el llamado «Libro negro». Aniela Jaffé lo describe como una serie de seis tomitos de pequeño formato

encuadernados en cuero. Las anotaciones hallaron su redacción definitiva en el «Libro rojo», elaborado con escritura caligráfica, e ilustrado con muchos dibujos de gran tamaño en color, que son también descripciones de lo que había visto.[337] Dice al respecto Jung en sus memorias:

> Emprendí el inútil intento de llevar a cabo una elaboración estética de mis fantasías en el «Libro rojo», pero nunca la concluí. Tomé conciencia de que no hablaba aún el lenguaje correcto, que no debía traducirlas. Renuncié, pues, momentáneamente a lo estético, y me esforcé seriamente por llegar a la comprensión. Veía que tantas fantasías necesitaban un suelo firme, y que primero debía regresar a la realidad humana. Esa realidad era para mí la comprensión científica. De las intuiciones que me había proporcionado el inconsciente debía extraer conclusiones concretas, y ése fue el contenido del trabajo de toda mi vida.[338]

Pero ello quiere decir concretamente que debía presentar su trato con el inconsciente, el diálogo con el *anima* (Salomé) y con el viejo sabio Filemón, de manera tal que lo experimentado llegase a ser verificable y útil en general. El modo de tratar las emociones, los afectos, las fantasías, los pensamientos obsesivos, las melodías y las imágenes oníricas que emergen del inconsciente, para hacerlos inofensivos, se concreta en el método de Jung de la imaginación activa.[339] Pero el proceso como tal representa para Jung el drama de liberarse a sí mismo de los brazos del inconsciente. Ese motivo era suficiente para que no retuviera en sí mismo el desarrollo y los beneficios de ciertas vivencias que se extendían por un lapso de tiempo de más de cinco años. Aquellas «bases de la psicosis» se manifiestan al mismo tiempo como «una matriz de la fantasía creadora de mitos», la cual –como el propio inconsciente– en una época racionalista y no espiritual tiene que cumplir una función compensadora. Para la ampliación de la conciencia se agrega una obligación ética, precisamente la que corresponde al médico en lo referente a convertir en fecundos los logros cognoscitivos desde el punto de vista terapéutico. La antigua exigencia de «Médico, ayúdate a ti mismo» nunca ha estado tan justificada como aquí. Jung recuerda las palabras de Goethe:

> «Atrévete a abrir las puertas,
> por las cuales todos de buen grado se deslizan...»

Se alude con ello a la tendencia, profundamente arraigada, del ser humano a conocerse a sí mismo y lanzar una mirada tras la fachada de las ilusiones.

Paulatinamente, va perfilándose una transformación. Se advierte que las medidas instintivas e intuitivas tomadas han sido las apropiadas para la situación espiritual y anímica de Jung. Lo han ayudado tanto a comprender aquellas «imaginaciones y sueños iniciales» como a establecer contacto con la realidad cotidiana y con las obligaciones sociales. Y aún continúa la furia de la primera guerra mundial. Jung no puede llevar a cabo su experimental viaje marino nocturno del alma en el espacio relativamente protegido de su casa de Küsnacht. Forma parte de sus periódicas misiones obligatorias como capitán del cuerpo sanitario el servicio como comandante de un campo de concentración para ingleses en Châteaux-d'Oex, situado a pocos kilómetros al sur de Friburgo, en las estribaciones de los Alpes de la Suiza francesa, entre 1916 y 1918. Justamente, las notas de 1916 son de gran importancia para la continuación del desarrollo interior de Jung. Jung siente una necesidad interna de dar forma literaria o gráfica al flujo de imágenes y de ideas. Surgen los *Septem sermones ad mortuos*,, esto es, las siete alocuciones a los muertos. No se dan más precisiones acerca de quiénes son los «muertos». Jung dice solamente que debe pensarse en las «voces de lo no atendido, de lo no resuelto, de lo no redimido». Pero esa multiplicidad de voces resulta también del hecho real de la guerra. En ese mismo año de 1916 mueren, sólo en Verdún, más de medio millón de hombres. Por otra parte, ya de la *nékyia* de Ulises surge aquella confrontación fatal con el mundo de los muertos. Es innecesario señalar que Jung está lejos de cualquier forma de espiritismo, aun cuando ocasionalmente –en relación con aquellos *sermones*– llega a hablar de la presencia de espíritus. Son, finalmente, personificaciones de su propia interioridad. Los *Septem sermones ad mortuos* representan así la condensación por escrito de ciertos procesos psíquicos que deben delucidarse a partir de la conciencia. Sin duda, las circunstancias en las que surgen las notas son bastante notables: Jung siente primero una inquietud que no sabe quién o qué puede causar: la atmósfera de su casa está en cierto modo cargada, «llena de entidades fantasmales». Y comienza entonces a registrarse una regular aparición de fantasmas. La familia entera está involucrada en el misterioso hecho. La hija mayor ve pasar por las noches una figura blanca que atraviesa

su habitación. Independientemente de ella, la otra hija cuenta que durante la noche le han arrebatado el cubrecama por dos veces. El hijo de nueve años le pide a su madre por la mañana lápices de colores para pintar su sueño nocturno, y da a la pintura el título de «Cuadro del pescador», hecho gráfico que es asimismo enteramente enigmático. Ocurrió en la mañana de un sábado. Jung continúa con su relato:

> El domingo, a eso de las cinco de la tarde, la campana de la puerta de entrada sonó a rebato. Era un claro día de verano, y las dos chicas estaban en la cocina, desde donde se puede observar el espacio que se extiende ante la puerta de la casa. Yo me encontraba cerca de la campana, la escuché y vi cómo se movía el badajo. Todos se dirigieron inmediatamente a la puerta para ver quién estaba allí, ¡pero no había nadie! Todo lo que hicimos fue mirarnos. El aire es muy denso, les dije. Yo sabía: ahora debe pasar algo. Toda la casa estaba llena como de una multitud, atiborrada de espíritus. Se hallaban hasta debajo de la puerta y se tenía la sensación de no poder casi respirar. Naturalmente, me obsesionaba la pregunta: «Por Dios, ¿qué es esto?». Entonces gritaron a coro: «Regresamos de Jerusalén porque no encontramos lo que buscábamos».[340]

Un acontecimiento verdaderamente misterioso, si se hace abstracción de que en los jovencitos que se hallan en la pubertad semejantes manifestaciones (duendes, etc.) en modo alguno son raras, y de que para Jung, a causa de sus propias experiencias anteriores en la casa de sus padres, tampoco debían de ser extrañas. Pero, ¿qué puede acontecer para que se reduzca la tensión, procedente del inconsciente, en cuyo campo de acción parece vivir toda la familia? Jung toma la pluma nuevamente. Recoge aquella frase de los «espíritus» y comienza el primero de los siete *sermones* con estas palabras: «Los muertos regresaron de Jerusalén, donde no encontraron lo que buscaban. Me solicitaron refugio y me pidieron una enseñanza y así les enseñé...».[341] El subtítulo de los *sermones* dice: «Las siete enseñanzas de los muertos. Escritas por Basílides en Alejandría, donde Oriente toca a Occidente».

Basílides (Basileides) es uno de los gnósticos más renombrados y, a la vez, uno de los herejes del siglo II d.C. Ya Hegel, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, lo caracterizó como «uno de los gnósticos más sobresalientes».[342] Vivió en Alejandría bajo el reinado de los emperadores romanos Adriano y Antonino Pío (117-161). Como centro de la cultura del mundo antiguo, con sus

bibliotecas, aquella ciudad junto al Nilo era realmente un sitio en el que se unían Oriente y Occidente, y a la vez un importante centro del gnosticismo y de la herejía de las primeras épocas del Cristianismo.[343] Naturalmente, el texto proyectado por Jung no puede considerarse como una contribución al estudio del gnosticismo. Pues él es más bien el que registra y no el que produce ese texto, el cual podría haberle sido sugerido por «Filemón». Por otra parte, la acción de la escritura es sorprendente, pues tan pronto como Jung apoya la pluma sobre el papel, la aparición de los fantasmas cesa. Desaparece la tensión; la atmósfera se aclara; los espíritus se han ido. Tres noches más tarde, está ya listo el texto de evocación del gnosticismo. En él se habla, al comienzo, del pleroma, esto es, de la suma de un mundo divino y espiritual que se destaca de la criatura. Y entonces la significativa alusión:

> Pero somos el pleroma mismo, pues somos una parte de lo eterno e infinito. Sin embargo, no tomamos parte en ello, sino que estamos infinitamente alejados del pleroma, y ello no espacial o temporalmente, sino esencialmente, al diferenciarnos en esencia del pleroma como criaturas limitadas en el tiempo y en el espacio.

Caracteriza al pleroma cierto número de pares de opuestos tales como bien y mal, tiempo y espacio, claridad y oscuridad, vivo y muerto, propiedades que se encuentran en el ser humano. Habría entonces solamente un impulso, a saber, el impulso hacia el ser propio, hacia el ser uno mismo.

En otro *sermón* los muertos reclaman una enseñanza de Dios. El Basílides de estas lecciones responde a ello no sólo atestiguando la plenitud vital de Dios y su contraposición con el Diablo, sino también la de aquel «Dios por encima de Dios», el Desconocido, el Inconsciente, que se halla por encima de Dios y del Diablo como «yo operante», que encarna la fuerza, la duración y el cambio. Su nombre es *Abraxas.* Los muertos desean obtener entonces más conocimiento acerca de ese ser primordial que no es ni el bien más alto *(summum bonum)* ni el mal ilimitado; Abraxas es vida, «la madre del bien y del mal». Por eso Abraxas produce la verdad y la mentira. De él sigue diciendo el tercer *sermón*:

Es el hermafrodita del comienzo más bajo.
...
Es lo lleno que se une con lo vacío.
Es el apareamiento sagrado,
es el amor y su asesinato,
es el santo y su delator.
Es la más clara luz del día y la noche más profunda de la locura.
Verlo es ceguera,
conocerlo es enfermedad,
venerarlo es muerte,
temerlo es sabiduría,
no oponerse a él es redención.[344]

Es poco relevante para la cuestión el hecho de que, según testimonio de Ireneo de Lyon o de Hipólito de Roma, el Basílides histórico formulara muchas afirmaciones acerca de Abraxas o Abrasax. En la lectura de cada uno de los *sermones* se tiene más bien la impresión de que el hierático discurso deja traslucir algo de lo que en el curso de los años Jung ha de desarrollar como contenido de su psicología de los arquetipos; pero no en una formulación enigmática envuelta en ropajes mitológicos, tomada en préstamo de la gnosis alejandrina, sino en el transparente lenguaje de la psicología analítica, dondé recibe, en la anamnesis, el análisis y la síntesis, el sitio que le corresponde. Esa psicología puede prescindir del tratamiento mitologizante y también estético de los contenidos inconscientes en la medida en que logra dejar atrás imágenes, voces y figuras, y madurar tomando de ellas sus conocimientos.

Precisamente eso es lo que le ocurrió a Jung en los años que siguieron a 1912, a menudo de forma desconcertante, de manera tal que llegó a dudar de su equilibrio anímico y de la conservación de su sentido interno para orientarse. Pero al final de ese camino profundo comprende que las intuiciones que ha conquistado no están destinadas sólo a él. La experiencia obtenida se revela como una experiencia curativa también para otros:

A partir de entonces mi vida perteneció a la generalidad de los hombres. Los conocimientos de los que trataba o que buscaba, aún no podían encontrarse en la ciencia de aquellos días. Yo mismo debía llevar a cabo la experiencia originaria y debía, además, intentar colocar lo experimentado sobre el suelo de la realidad; si no, esto último no habría sobrepasado el estado de una suposición subjetiva incapaz de

cobrar vida. Entonces me puse al servicio de la psique. La amaba y la odiaba, pero era mi mayor riqueza. El hecho de consagrarme a ella representaba la única posibilidad de vivir y sostener mi existencia como una relativa totalidad.[345]

Estas palabras fueron escritas por Jung posteriormente, al considerar los hechos de forma retrospectiva. Pero la representación gráfica de la totalidad anímica se remonta a los años finales de la guerra. En aquel entonces (1916), Jung comenzó a esbozar y a pintar, llevado por un impulso interior, imágenes claramente estructuradas. El resultado fueron aquellas imágenes circulares que en el esoterismo hindú se llamaba «mandala» (en sánscrito, «círculo»). Se trata en lo esencial de un símbolo originario de la fuerza humana de formación que aparece en todas las culturas y en todas las religiones como «círculo sagrado» y que, aparte de ello, puede encontrarse profusamente en la naturaleza, ya sea como fluorescencias o como radiolarios. Ese solo hecho basta para explicar el profundo anclaje del mandala en el inconsciente. Inicialmente, Jung, comandante del campo de Château-d'Oex, dibuja día tras día ese círculo. Es una especie de prueba: el experimentador lee en la estructura circular espontáneamente formada cuál es su situación psíquica:

Sólo gradualmente llegué a advertir lo que es realmente el mandala: «formación-transformación, conservación eterna del sentido eterno». Y eso es el Sí-mismo, la totalidad de la personalidad, la cual, cuando todo está bien, es armónica, pero que no tolera ningún engaño. Mis dibujos del mandala eran criptogramas acerca del estado de mi Mí-mismo que me eran entregados diariamente. Yo veía cómo intervenía activamente el Mí-mismo, esto es, mi totalidad.[346]

Estas frases contienen ya un elemento importante de la explicación y del significado de todo aquello que aportaron los años que van de 1912 a 1918; dan, sobre todo, una respuesta a la pregunta que Jung debió de formularse en el curso de aquellos años, es decir: ¿cuál es realmente la meta de ese proceso, la meta de la *nékyia*, del viaje a lo más profundo del propio interior? ¿En qué consisten sus beneficios?

Dominaba primero la dinámica del inconsciente mismo, la fuerza superior de sus imágenes y de sus demás manifestaciones, incluso los fenómenos parapsicológicos. Los mandalas señalaban

ya que había llegado a un punto importante, el centro de lo que anuncia la totalidad, la integridad (no perfección) psíquica. En este contexto se incrementa la comprensión de que quien causaba las imágenes y las voces internas no era el yo (cotidiano) influido por tendencias e intereses de todo tipo, sino una instancia más elevada, la cual puede comunicar sabiduría y fuerza conductiva, ya sea en la figura del viejo y sabio Filemón o en las configuraciones, dominadas por líneas de fuerza y estructuras de orden, de cada uno de los mandalas. Por eso Jung podía decirse que, sin lugar a dudas, la meta del desarrollo anímico era el proceso de convertirse en uno mismo (la individuación), en cuyo transcurso las grandes polaridades o pares de opuestos de la vida se fusionan en una unidad: lo consciente y (al menos parcialmente) lo inconsciente, la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, y ello en la figura de aquella imagen del alma que en el hombre constituye la femineidad interna *(anima)* y en la mujer la masculinidad interna *(animus)*.

Una vez más deben pasar algunos años antes de que pueda corroborarse y asegurarse mediante determinadas comprobaciones lo experimentado interiormente: mediante el encuentro con el mundo espiritual de Oriente, transmitido por personalidades tales como Richard Whilhelm o Heinrich Zimmer, y después a través del estudio de la alquimia, el cual se extiende a lo largo de muchos años. La inversión de tiempo que la obra de Jung reclamaba resultó, así, considerable. El mismo Jung habla de cuarenta y cinco años como lapso de tiempo necesario para que las experiencias propias pudieran formularse científicamente y trasladarse a la práctica terapéutica. Y precisamente esto debe pensarse si uno se enfrenta sin preparación a determinadas proposiciones de la psicología analítica, las cuales no pueden establecerse sólo por medio del esfuerzo racional, sino que requieren una paciente apropiación.

A la pregunta de lo que le aportó el tiempo de su enfrentamiento con el inconsciente y el valor que todo ello debe adoptar en el marco de la biografía y de la obra, Jung resume así su respuesta:

> Las primeras imaginaciones y los primeros sueños fueron como basalto ígneo: a partir de ello se cristalizó la piedra que yo debía trabajar. Los años durante los cuales perseguí las imágenes internas fueron la

época más importante de mi vida, en la cual se decidió todo lo esencial. Entonces empezó todo, y los detalles posteriores son sólo complementos y aclaraciones. Toda mi actividad posterior consistió en elaborar lo que en aquellos años se había desprendido del insconsciente y me había inundado. Era la materia prima de la obra de mi vida.[347]

Nace la obra

En la primera época de su actividad como psiquiatra y como especialista en psicología profunda, Jung necesitó reiteradamente definir su posición y deslindarla del psicoanálisis de Freud o de la psicología individual de Adler. Las descripciones de sí mismo datan de la época de su separación formal de la Sociedad Psicoanalítica. Como hemos visto, forman parte de ello, entre otros trabajos, *Transformaciones y símbolos de la libido*, obra rica en conclusiones, y las conferencias Fordham, pronunciadas en Nueva York, tituladas «Versuch einer Darstellung der psychoanalitischen Theorie» [Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica], y elaboradas más o menos en la misma época (1912-1913). En la introducción a su *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916-1917) sólo escasamente define su posición. Son trabajos sobre la especialidad publicados en Londres cuando la primera guerra mundial aún no había concluido, lo que es verdaderamente notable, pues visto desde Alemania y Austria, Inglaterra era un país enemigo.

Por otra parte, tras su intensa confrontación con el inconsciente, Jung ha ganado una cierta ventaja, de manera que entonces ya le es posible trazar los primeros bosquejos de la psicología analítica en curso de elaboración. Con todo, falta mucho aún para que pueda hablarse de una obra definitiva. No es casual que el período que transcurre entre 1913 y 1921 sea relativamente pobre

en publicaciones, con sólo unos pocos y breves estudios. No obstante, existe una continuidad temática entre la obra más temprana y la más tardía, que corresponde a la mitad de la vida de Jung, una vez superada la fase crítica. En cada uno de los ensayos de sus *Collected Papers*, Jung ve, en el mejor de los casos, sólo etapas en el camino hacia una concepción general, la cual únicamente puede alcanzarse mediante la experiencia concreta y una detenida reflexión.

Jung reconoce que el mérito de haber descubierto el nuevo método analítico de la psicología general corresponde a Sigmund Freud, cuyas concepciones originarias, no obstante, «deben sufrir importantes modificaciones»,[348] según dice en la introducción de esos *Papers*. En este contexto se habla, de acuerdo con la terminología de aquel entonces, de la «escuela vienesa» con su punto de vista exclusivamente sexual, en contraposición al problema central de la «escuela de Zurich», representada por Jung, la cual sostiene una «concepción simbólica». La diferencia entre Jung y Freud comienza ya en lo que se refiere al concepto de símbolo. Mientras que los vieneses lo consideran semióticamente, esto es, como mero signo de ciertos procesos psicosexuales primitivos, que procede mediante una explicación analítica o causal, los suizos adoptan una posición más bien crítica. Reconocen, sin embargo, la posibilidad científica de la posición vienesa. Aún en sus memorias, Jung, ya anciano, lo admite al decir:

> Es un error muy difundido creer que yo no acepto el valor de la sexualidad. Por el contrario, ella desempeña en mi psicología un gran papel: a saber, el de expresión esencial –si no, incluso, única– de la totalidad psíquica.[349]

Con ello, Jung añade –como ya hemos señalado anteriormente– al método analítico un punto de vista relacional, constructivo o prospectivo, que apunta a la meta de la maduración humana. Esa es, por lo demás, una perspectiva sostenida desde cierto tiempo atrás por su colega de Zurich Alphonse Maeder. Ya mucho antes –por ejemplo, con ocasión del Congreso de Munich de 1913– Jung reconoció como justificadas las ideas de Alfred Adler, que también se apartaban de las de Freud. Reducido a un denominador común, ello significa que mientras Freud otorga validez al principio del placer y se desplaza –no sólo por ello– por los carriles de una visión del mundo predominantemente materialista y mecanicista,

Adler, mediante un acercamiento a la filosofía (o al menos a la terminología) de Nietzsche, subraya la exactitud del principio del poder. En ese punto, Jung se encuentra en cierta vecindad espiritual con William James, quien concede relativa validez a ambas concepciones, aunque –como dice Jung– «sólo dentro de los límites del tipo correspondiente»; así excluye la validez general de una u otra. Jung hace hincapié en la importancia que tiene el hecho de ser consciente de los elementos tipológicos al aplicarse uno u otro método, esto es, ser consciente de un factor que en la doctrina junguiana de los tipos había de alcanzar el desarrollo necesario. Tampoco es indiferente el tipo psicológico al que pertenecen analista y analizando. De ello derivan consecuencias sumamente prácticas; por ejemplo, Jung, en determinadas ocasiones, transfiere éste o aquel paciente a otros colegas, práctica que se fundamenta, por una parte, en hechos tipológicos, pero por otro, en que el procedimiento psicoanalítico (en el sentido más amplio de la palabra) como tal sólo tiene una aplicación limitada. En la correspondencia que Jung sostiene con R. Loy, médico que dirigía un sanatorio en Montreux-Territet, hace la siguiente referencia:

> Hay casos en los cuales el psicoanálisis obra peor que cualquier otra cosa. Pero, ¿quién ha dicho que el psicoanálisis ha de aplicarse siempre y en todas partes? Sólo un fanático puede afirmar una cosa así. Los pacientes deben ser seleccionados para el psicoanálisis... En estas cosas ningún esquema es válido.[350]

Esta carta del 4 de febrero de 1913 fue escrita –vista desde la perspectiva de la historia de su vida– antes de concretarse la distanciación. Por una parte, esas palabras, pueden también ser válidas para la posterior psicología analítica, aún por elaborar; por otra, señalan lo que podría denominarse «el camino de Freud a Jung». En su estudio de ese mismo título, Liliane Frey-Rohn describe ese rasgo de transición, en la medida en que puede aplicarse a la obra naciente: «Es al mismo tiempo fascinante y conmovedor seguir la disociación con la que se enfrentaba Jung en su esfuerzo, por un lado, de hacer justicia a los conocimientos de Freud y, por otro, de permanecer fiel a su *daimon* interno. No sólo la primera parte de *Transformaciones y símbolos de la libido* presenta claras huellas de un desacuerdo interno, sino que, ante todo la segunda parte, aparecida un poco después, deja entrever un creciente distanciamiento respecto de Freud. En la misma medida en

que había recogido positivamente los primeros escritos de su amigo, ahora se conduce con reserva frente a la teoría sexual publicada entretanto [351] y a los escritos basados en ella».[352]

La sostenida insistencia de Jung en no querer que se le considerara un teórico (o un dogmático), sino un empírico que primero debía comprobar sus ideas, no ha dejado de tener consecuencias. En el transcurso de décadas sus afirmaciones psicológicas no han perdido fluidez. Pasó un tiempo relativamente prolongado hasta que –para utilizar el símil del mismo Jung– aquel «basalto ígneo» de sus imaginaciones, y también sus intentos de una formulación teórica, llegaron a cierto estado de calma. (¿Podría haber llegado a un estado de completa quietud de haber querido hacer justicia a la naturaleza, en permanente cambio, del alma humana? No todos los críticos de C. G. Jung tuvieron en cuenta esa exigencia y reclamaron conceptos claramente elaborados, ¡aunque el «*pánta rheî*» [«Todo fluye»] de Heráclito exige del psicólogo precisamente movilidad espiritual!).

Como ejemplo arquetípico de la capacidad y de la necesidad de desarrollo, en la obra de Jung podría señalarse un trabajo temprano pero después repetidamente reeditado: *Uber die Psychologie des Unbewussten* (Sobre la psicología del inconsciente). Se publicó entre 1912 y 1942 con distintos títulos.[353] La reiterada modificación del título corresponde tanto al persistente interés por los mencionados materiales oníricos arquetípicos, como a la necesidad de cambios en el contenido; por último, reclaman una consideración adecuada las manifestaciones dinámicas de la psique. La confrontación con el inconsciente, tal como Jung había tenido que llevarla a cabo, corroboraba una y otra vez el acierto de esa comprobación. En el prólogo de la segunda edición de la obra, Jung da a entender claramente la necesidad de esa confrontación al escribir, en 1918, último año de la primera guerra mundial:

> Son aún demasiado pocos los que buscan en su interior, en su propio Sí-mismo, y son aún demasiado pocos los que se plantean la pregunta de si no se sirve finalmente mejor a la sociedad humana comenzando cada uno por sí mismo y sometiendo a prueba primero, y única y solamente en su propia persona y en su propia ciudad interior, aquella superación del orden existente hasta ahora, aquellas leyes, aquellas victorias que se predican en cada callejón, en lugar de exigírselas a sus semejantes.

La siguiente cita muestra la frecuencia con que Jung relaciona las imágenes de la catástrofe externa con su revolución interna,

que se hacía necesaria, y hasta qué punto habla por propia (y a menudo dolorosa) experiencia:

> A cada uno individualmente le hace falta subversión, violencia interna, disolución de lo existente, renovación, pero no imponer a sus semejantes hipócritamente el manto del cristiano amor al prójimo o del sentimiento de la responsabilidad social... Conocimiento de sí mismo por parte de cada uno, regreso de cada uno al fundamento de la esencia humana y de su certidumbre social e individual: éste es el comienzo para curarse de la ceguera que gobierna en los momentos actuales.[354]

La preocupación terapéutica es inequívoca. Pero, además, Jung impide que surja cualquier duda acerca del carácter provisional de sus consideraciones. En todo caso, según se señala en la cuarta edición, de 1936, el libro no podría proporcionar en modo alguno una información totalizadora de la psicología analítica. Y cuando se hace necesaria una quinta edición (1942), Europa está sumida por segunda vez en una guerra. Entretanto, han pasado tres décadas desde la primera redacción. Por eso la frase final del nuevo prólogo tiene un sentido literal:

> Para consolidarse, las nuevas ideas, cuyo efecto no sea meramente el de despertar entusiasmo requieren regularmente por lo menos una generación, y las innovaciones psicológicas necesitan probablemente más tiempo aun, pues en ese ámbito todos, por así decirlo, se presentan como una autoridad.[355]

Así, Jung sabe que su orientación en la investigación y en la terapia será aceptada por sus contemporáneos con lentitud. Esa circunstancia se convertirá, incluso en su vejez, en motivo de la queja de que siempre se le entiende erróneamente y se le malinterpreta, lo cual en modo alguno resulta sorprendente si se recuerda que comparaba los resultados de sus investigaciones psicológicas con materiales históricos que se hallan bastante alejados de la conciencia general. Ya muchos de los lectores de su trabajo sobre la libido habían encontrado arduo el texto, porque su autor incluye casi todos los registros de la educación humanística, de la historia de las religiones y del espíritu, y señala detalladamente sus fuentes. Realmente, el psicoterapeuta de Küsnacht se había familiarizado con ámbitos del saber muy especializados.

Así, los singulares *Septem sermones ad mortuos* habían señalado ya el interés de Jung por el gnosticismo de las primeras épocas del Cristianismo. El período en el que profundiza en esos conocimientos corresponde al de 1918-1926, entonces comprueba la necesidad del encuentro con los representantes de esa forma mítica de conocimiento del mundo originario del inconsciente.

Se habían ocupado de sus contenidos y de sus imágenes, los cuales manifiestamente estaban contaminados por el mundo de los impulsos. Debido a la escasez de las noticias, las cuales provienen, además, la mayoría de las veces, de sus antagonistas, los Padres de la Iglesia, es muy difícil decir de qué manera entendían ellos las imágenes. Pero en modo alguno es verosímil que tuvieran una concepción psicológica.[356]

Como prueban las bibliografías incluidas en sus libros, Jung reúne en esos años las aportaciones fundamentales de la investigación de la gnosis hasta comienzos del siglo. No dispone de los textos gnósticos originales –esto es, no transmitidos por los adversarios de esa corriente– hallados una generación más tarde (alrededor de 1945) en Nag-Hammadi, en el norte de Egipto. No conoce, pues, aún, el que después se denominó «códice Jung», que pertenecía a una biblioteca gnóstica copta. Como se sabe, la edición, la traducción y el desciframiento de ese importantísimo códice llevarían varias décadas.[357] Y por esa razón esos textos no fueron objeto de la interpretación de Jung. Pero a pesar de ello, Jung debió llegar a comprender que la distancia temporal y, sobre todo, la distancia, en lo que se refiere a la conciencia, entre aquel gnosticismo de la Antigüedad y los problemas contemporáneos de la psique era muy grande para que se pudiera llegar a resultados efectivos basándose en el estudio de su propio sí-mismo. Por tanto, fracasa en su intento de tender un puente. Sólo cuando llega a tener un conocimiento más acabado de la alquimia medieval descubre la posibilidad de establecer analogías entre las actuales producciones del inconsciente y la terminología y el simbolismo de la alquimia. Su mayor familiaridad con la alquimia fue lo que le permitió hablar de una continuidad espiritual y anímica entre el pasado y el presente: «Una filosofía natural de la Edad Media que tendió un puente tanto hacia el pasado, con el gnosticismo, como hacia el futuro, con la moderna psicología del inconsciente»,[358] aunque los motivos centrales –como el importante motivo gnóstico de la sexualidad– sugerían paralelismos con el psicoanálisis freudiano.

En este contexto no se debe olvidar el gran tema de la *coniunctio* (unión) de lo masculino y lo femenino, y ello en el nivel del mundo espiritual descrito por los gnósticos. Lo mismo puede decirse con respecto al «matrimonio sagrado» *(hieròs gámos)* por realizarse entre un dios y un ser humano, entre el *pneûma* divino y el fondo anímico del hombre.[359] Lo que sucede en el fondo anímico humano no es, sin embargo, sólo el tema central de los gnósticos, lo mismo que de los místicos de todos los tiempos, sino también de psicólogos como Jung, a quien le interesan mucho la singularidad y la totalización de la psique, y, por tanto, la totalidad de la personalidad. Y fue precisamente en la época en la que se dedicaba a los textos de los gnósticos –por los años 1912 y 1913– cuando esa concepción del proceso de totalización (individuación) emergió a la conciencia de Jung. La «individuación» como proceso de autorrealización que determina el «ser-hombre» del hombre, pasa a ocupar cada vez más el centro de la psicología analítica. El concepto como tal apareció ya en 1916, aunque con otro contenido.[360] Debieron pasar muchos años antes de que Jung pudiera captar con más exactitud ese fenómeno, pues:

> Individuación significa: convertirse en un ser individual, y, en la medida en que por individualidad entendemos nuestra singularidad más interna, última e incomparable, individuación es convertirse en el propio Sí-mismo. Por eso «individuación» podría traducirse como «autorrealización».[361]

No se trata de un proceso de desarrollo que se desenvuelva sin una meta, sino de un proceso en el que debe alcanzarse lo real, la configuración exigida por la esencia del ser humano. Y no se trata, en absoluto, de un deber impuesto a la psique desde fuera; más bien, la meta oculta se halla en el ser humano mismo, como un principio autorregulador, superior al yo cotidiano. En la confrontación del yo con el inconsciente, desempeña un papel determinante. En los tensos años de la crisis de la madurez, Jung llegó a esa concepción. En esa misma época (1916) fermentó en él la idea de una función mediadora entre la conciencia y el inconsciente, la llamada «función trascendente»: [362] la que enlaza lo consciente y lo inconsciente, lo racional y lo irracional.

Es un proceso natural, una manifestación de la energía que brota de la tensión de la oposición, y consiste en una sucesión de fenómenos de la fantasía que aparecen espontáneamente en sueños y en visiones.[363]

Es, pues, en resumen, una función formadora de símbolos. En el proceso de autorrealización existente en la psique humana. Hemos de volver a ese tema central de la unión de los contrarios (*mysterium coniunctionis*), especialmente porque representa, por un lado, la temática de la mitad de la vida de Jung y señala, por otra parte, la culminación de su obra posterior.

El primer libro de importancia que puede considerarse fruto de su propia confrontación con el inconsciente en esa etapa de su existencia es *Tipos psicológicos* aun cuando, en el prólogo, el autor alude a su preocupación por ese problema de la psicología práctica que le ha obsesionado a lo largo de casi veinte años. Jung se ocupó de la pregunta acerca de las estructuras típicas y de las formas de funcionamiento de la psique desde el comienzo de su actividad como psiquiatra. Y como todo ser humano –al margen del enfoque tipológico que se aplique– puede situarse en determinado tipo psicológico, la teoría de los tipos representa una inestimable ayuda para el conocimiento del hombre. No es casual que *Tipos psicológicos*, sea considerada como una de las obras más conocidas de Jung. Su temática merece ser tratada en un contexto más amplio.

Hace más de dos milenios se emprendió el intento de captar el fenotipo corporal, anímico y espiritual del hombre atribuido a un denominador común fundamental de propiedades típicas. Los primeros médicos y pensadores griegos hicieron, cada uno a su manera, aportaciones a ese intento, incluidas en las correspondientes imágenes del mundo y del hombre. La más conocida es la clasificación en «cuatro temperamentos», en correspondencia con los cuatro elementos de Empédocles, con la teoría de los humores de Hipócrates o con la de la naturaleza de la sangre de Aristóteles. Basada en esos antiguos tipos de temperamento, la psicología moderna desarrolló una gran variedad de teorías tipológicas. En 1921, Hermann Rorschach[364] y Ernst Kretschmer[365] publicaron sus propios proyectos tipológicos, contemporáneos a la teoría junguiana de los tipos. La teoría junguiana de los tipos no apareció de manera repentina, como muestra el trabajo que Jung presentó ante el mencionado Congreso de Munich en 1913, titulado «Zur Frage der psychologischen Typen» [Acerca de la cuestión de los tipos

psicológicos], reproducido como apéndice en el tomo VI de sus Obras Completas. Pueden observarse así los estadios del desarrollo de esta obra. Sobre la base de su experiencia médica de muchos años, afirma Jung:

> Lo que digo en este libro ha sido comprobado frase por frase, por así decirlo, cien veces en la práctica del tratamiento de los enfermos, y surgió originariamente de ella... Por eso los legos no deben molestarse si determinadas comprobaciones les impresionan como extrañas o si piensan que mi tipología es producto del trabajo realizado en un gabinete idílicamente apacible.[366]

El proyecto tipológico de Jung se caracteriza por el punto de vista desde el cual procura determinar el tipo. Jung busca respuestas a la pregunta acerca de la relación de determinada personalidad con el mundo circundante y contemporáneo. Se pregunta, por lo tanto, si el sujeto está más bien orientado hacia el mundo circundante o más bien apartado de él, si está volcado hacia fuera o hacia dentro, si se le puede considerar «extravertido» o «introvertido». A primera vista, este enfoque parece simple, aunque no puede negarse que ya con él pueden establecerse actitudes básicas esenciales. Un examen más detallado muestra que la tipología junguiana no sólo permite una rica diferenciación de lo típico, sino que hace visible la singularidad de lo individual que rompe el marco de lo típico. El hecho de que la singularidad de cada hombre, pese a los muchos puntos de comparación tipológicos, no pueda captarse suficientemente por medio de las teorías de los tipos existentes, no requiere ninguna fundamentación especial.

Jung observó dos «mecanismos» psíquicos que se caracterizan por poseer cada uno de ellos una orientación distinta. La energía psíquica dirigida hacia fuera provoca «extraversión», esto es, un «movimiento del interés en dirección hacia el objeto». Jung denomina «introversión» al movimiento del interés desde el objeto hacia el sujeto y hacia sus propios procesos psicológicos. El pensar, el sentir y el querer están subordinados en cada caso a esas dos actitudes fundamentales. Jung vio un paralelo en la noción goethiana de la diástole (extensión) y la sístole (retracción). Entonces, la «extraversión» puede corresponder a «una salida diastólica hacia el objeto y la captación de éste», mientras que la «introversión» representa «una concentración sistólica y un desprendimiento de la energía respecto del objeto captado». En su

temprano trabajo *Über die Psychologie des Unbewussten* [Sobre la psicología del inconsciente], (1916 y años siguentes) define el autor esas dos actitudes básicas de la siguiente manera:

> [La actitud del introvertido], si es normal, se caracteriza por una naturaleza lenta, reflexiva, retraída, que no se abre fácilmente, siente temor ante los objetos, se halla siempre un poco a la defensiva y gusta de ocultarse tras una observación recelosa.
>
> [La actitud del extravertido, en cambio,] si es normal, se caracteriza por una naturaleza deferente, aparentemente abierta y dispuesta, que se halla cómoda en cualquier situación determinada, establece rápidamente relaciones, atreviéndose a menudo a hacer frente sin inquietudes y confiadamente a situaciones desconocidas, haciendo caso omiso de las aprensiones que eventualmente surjan.[367]

De ello resulta que en el primer caso es el sujeto y en el segundo el objeto el que tiende a adquirir una importancia decisiva. El amplio trabajo *Tipos psicológicos* desarrolla entonces esas dos tesis comenzando con la exposición histórica referente al problema de los tipos en la Antigüedad, en la Edad Media y en los diversos desarrollos de la Modernidad, considerando especialmente la poesía, por ejemplo, la de Carl Spitteler o la de Goethe. Debe entenderse que las denominaciones de «introvertido» y «extravertido» son empleadas sin ninguna connotación evaluativa, considerándose Jung mismo como ejemplo del tipo de actitud introvertida. Esto puede comprobarse, entre otras cosas, en toda su producción psicoterapéutica y literaria, cuando en sus memorias ve cada una de sus obras como etapas de su vida y como expresión de su desarrollo interior:

> Todos mis escritos son, por así decirlo, encargos procedentes de la interioridad; surgieron por una imposición fatal. Lo que escribí, vino a mí desde dentro. Dejé que se expresara el espíritu que me movía.[368]

Sin duda, muchos autores pueden hacer una declaración parecida. Jung ponía esa comprobación en relación con la afirmación de que nunca esperó, según sostiene, que su producción tuviera gran resonancia. Sus libros representan en cierto modo una compensación al mundo contemporáneo. Por eso tuvo que referirse a muchos temas de los que nadie quiere oír hablar. Quien, como introvertido, trabaja de esa manera, no tiene que preocuparse por

el gusto del público ni por el eco que despierte en el lector. Es harina de otro costal, sin duda, el dolor que a este hombre le producen el desinterés, la incompresión y el rechazo.

En su teoría tipológica Jung distingue «tipo» de «actitud». Sólo cuando la extraversión o la introversión cobran carácter habitual y representan así una constante, cabe hablar, según Jung, de un «tipo» en el sentido pleno de la palabra. La «actitud» es, en cambio, la variable. Puede cambiar a lo largo de la vida de un hombre, en forma, por ejemplo, de un cambio de carácter fundamental, de un cambio de vida o de una conversión interna. El acento puede trasladarse del lado de la extraversión al de la introversión y viceversa. Lo típico es manifiestamente expresión de la correspondiente estructura anímica básica.

Pero Jung descubre también otros rasgos diferenciales, especialmente al advertir que hombres de una misma estructura anímica básica pueden presentar, no obstante, matices muy diferentes de temperamento. Las posibilidades de diferenciación resultan de considerar cuatro «funciones básicas»: dos funciones racionales, el *pensar* y el *percibir*, y dos funciones irracionales, el *sentir* y el *intuir*. Se advierte inmediatamente que son posibles, primero, al menos cuatro variaciones. Hace falta luego un trabajo detenido y una comprobación práctica para reconocer otras variantes. En lo que concierne a la evaluación del enfoque de Jung, entra inmediatamente en juego el momento tipológico, pues

> desde un punto de vista extravertido y racionalista, esos tipos [los irracionales] son probablemente los más inútiles de todos los hombres. Considerados desde una perspectiva más elevada, tales hombres son testimonios vivientes del hecho de que la riqueza y la movilidad del mundo y su vida rebosante y embriagadora, no sólo están fuera sino también dentro. Ciertamente, estos tipos son demostraciones unilaterales de la naturaleza, pero son aleccionadores para el que no se deja cegar por la correspondiente moda espiritual. Los hombres de tal actitud son promotores de la cultura y educadores en su género. Enseña más su vida que lo que ellos dicen...[369]

En el tomo referente a su teoría de los tipos, el cual comprende, en la edición de sus obras, más de seiscientas páginas, Jung añadió un detallado apéndice con definiciones de conceptos psicológicos. Con ello desea el autor explicar la necesidad general de disponer de conceptos elaborados de la manera más clara posible.

La observación preliminar que precede a esas definiciones revela la estrechez de los límites de esa intención. Pues lo que puede captarse a través de la medida y el número, esto es, con los métodos de medición y de determinación de las ciencias naturales, nunca puede sino poner de manifiesto únicamente un sector o una dimensión de la realidad, y jamás el contorno global. Por eso Jung, en este punto, llama la atención en cuanto a que

> nunca jamás logrará el método experimental hacer justicia a la naturaleza del alma humana, ni trazar siquiera un cuadro aproximadamente fiel de los complicados fenómenos anímicos.[370]

Ya por esa razón es fácil comprender que en la elaboración de su teoría de los tipos psicológicos Jung haya tomado en cuenta las opiniones de filósofos, teólogos, teóricos de la ciencia y poetas. De nuevo se citan detalladamente testimonios tomados de la historia del pensamiento; por ejemplo, la oposición teológica entre Tertuliano y Orígenes, entre san Agustín y Pelagio, entre los adversarios y los partidarios de la doctrina católica de la transubstanciación, o la llamada controversia de los universales entre realistas y nominalistas en la Edad Media. En la polémica entre Lutero y Zuinglio acerca de la Eucaristía, Jung dice considerar operante un factor tipológico. Piensa también en la distinción de Schiller entre poesía sentimental y poesía ingenua, o en la oposición nietzscheana entre el espíritu apolíneo y el dionisíaco. El contenido de su libro, «tan voluminoso como difícil de entender»,[371] como dijo Jung una vez, bromeando con respecto a su obra sobre la teoría de los tipos, le sirvió en el terreno del trabajo práctico fundamentalmente como un «aparato crítico». Lo empleó según los casos, «la mayoría de las veces sólo cuando explicaba a mis pacientes ciertas unilateralidades de su comportamiento, relaciones importantes con otras personas o cosas semejantes».[372]

Como productos literarios de su esfuerzo –extendido a lo largo de décadas– dedicados a la psique en incesante proceso de transformación, cabe mencionar dos textos de 1928. Uno de ellos, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente [Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten]*,[373] fue elaborado a partir de una conferencia y publicado en 1916, en francés, y después también en lengua inglesa. Se hallan así continuamente ejemplos que muestran que

Jung, si bien en la época inicial de su producción como psiquiatra y como psicoterapeuta elaboró determinados temas, sólo pudo redondear un proyecto provisional tras varios años de maduración personal y de mayor experiencia profesional.

El otro trabajo, *Uber die Energetic der Seele* [Acerca de la energética del alma],[374] constituye, por una parte, una defensa y una continuación de lo que escribió en *Transformaciones y símbolo de la libido* y, por otra, Jung aclara en él su especial enfoque energético y, asimismo, su aplicación. Los dos textos forman parte de los trabajos fundamentales de la psicología analítica. Se advierte, por ejemplo, en qué medida debe establecerse un paralelismo entre la energía psíquica (libido) y la energía física. La energía psíquica puede concentrarse, acumularse y transformarse. Puede proyectarse en figuras del mundo externo, pero también puede introyectarse, esto es, recogerse en la propia interioridad. Jung describe la naturaleza del inconsciente, el cual comprende mucho más que los contenidos reprimidos por la conciencia o sumergidos en el olvido. También pertenecen a la órbita global del inconsciente y, por lo tanto, a la psique humana, factores psíquicos que nunca fueron objeto de la experiencia individual y, por consiguiente, no han sido ni reprimidos ni olvidados. Son los que pueblan el mundo de los «arquetipos», punto en el cual Jung diferencia claramente entre los arquetipos hipotéticos que permanecen inobservables, y las imágenes arquetípicas. El arquetipo, según emplea Jung el concepto, se deriva, por ejemplo, de los mitos, de los relatos maravillosos o de las tradiciones religiosas. Apenas aparecen sueños o ideas fijas motivadas arquetípicamente, el arquetipo inobservable y, en cuanto a su contenido, indefinible, empieza a hacerse observable en una imagen arquetípica y descriptible. Jung resumió el arquetipo en el concepto de «inconsciente colectivo», esto es, precisamente, aquella dimensión del inconsciente que trasciende la psique individual y que, por lo tanto, no puede adjudicarse a los contenidos olvidados o reprimidos.

Es indiscutible que el inconsciente, con su constitución energética, forma parte de la totalidad de la psique. Junto con la conciencia, el inconsciente constituye el alma humana. Es autónomo, es decir, independiente respecto de la vida consciente. Por esa razón, Jung habla del carácter compensatorio o complementario del inconsciente respecto de la correspondiente situación de la conciencia, que se pone de manifiesto sobre todo en los sueños. Puede así formularse la siguiente regla empírica:

Cuanto más unilateral es la actitud consciente y cuanto más se aleja de una óptima posibilidad de vida, tanto más existe la posibilidad de que los sueños intensos de aspecto dispar pero apropiadamente compensatorio, aparezcan como expresión del autodominio psicológico del individuo. Tal como el cuerpo reacciona de manera asimismo apropiada a las heridas, a las reacciones o a las formas anómalas de vida, de igual modo reaccionan también las funciones psíquicas a las perturbaciones antinaturales o peligrosas con los medios de defensa apropiados.[375]

Sería muy lógico en este punto continuar con el recuerdo de otros textos y libros publicados, y presentar así un panorama de la producción literaria de C. G. Jung. Pero, más allá de ello, la realidad de la existencia vivida saldría así perdiendo. De acuerdo con su propio testimonio, la obra de Jung fue creciendo sin interrupción a partir de su vida. Forman parte de ésta la intimidad del círculo familiar y de amistades en lo cotidiano y durante las vacaciones, y, después, la no menos importante esfera del consultorio, desde el cual el psicoterapeuta indica a sus pacientes y a sus discípulos el camino hacia la interioridad. Cuando la estación y el tiempo lo permitían, solía pasar las horas de análisis y de diálogo en el amplio jardín, a orillas del lago de Zurich. No es éste el único indicio del valor que Jung le atribuía al hecho de mantener un vínculo vivo y creativo con la naturaleza y con todo lo concreto. Sumirse en un nostálgico juego con sus hijos es también expresión de ello, lo mismo que la variedad de sus trabajos manuales, tal como hacer construcciones, esculpir, cortar leña y cocinar. De esa manera, sus analizandos recibieron muchos estímulos para recuperar una vida plena. A esa vida pertenece también el encuentro con otros seres humanos, el intercambio personal y epistolar de ideas, de cuya riqueza da impresionante testimonio la edición en tres tomos de sus cartas. Y así como en los días libres preparaba su velero o montaba en su bicicleta o, más tarde, en su coche, para recorrer su país, no pueden olvidarse en su biografía sus muchos viajes al extranjero y a ultramar. Todos esos elementos constituyeron factores importantes de una vida sorprendentemente múltiple. Corroboran que la introversión, el volverse hacia adentro, no quiere decir aislamiento o alejamiento del mundo. Sólo de una vida intensamente vivida con los cinco sentidos puede surgir una obra como la de C. G. Jung, la cual remite a la totalidad y a la autorrealización.

De viaje y construyendo una torre

Sin atravesar la puerta
se conoce el mundo;
sin mirar por la ventana
se contempla la construcción de los cielos (Dau; Tao).
Cuanto más lejos se anda vagando,
tanto más insignificante se vuelve el conocimiento.
Por eso el elegido
conoce aunque no camine,
designa aunque no mire,
finaliza aunque no actúe.[376]

La cita correspondiente a la sentencia 47 del *Tao Te King*, de Lao Tsé, describe a la perfección la actitud espiritual del introvertido: ser humano que no parece tener necesidad de recorrer el mundo, y para quien los viajes prolongados representan algo horroroso. Pero Jung, hombre marcadamente introvertido, contradice la cita. La rectificación es, con todo, necesaria si se observa que Jung, como persona volcada hacia la interioridad y ocupada en los problemas de la psique, realizó largos viajes, que ciertamente lo «ensancharon», lo enriquecieron por los encuentros y por las impresiones recibidas. Al regresar se concentraba sin demora en el

gran tema de su vida y de su producción. Por ello es oportuna la afirmación de Aniela Jaffé: «Como todo auténtico introvertido, Jung gozaba de los aspectos positivos de la extraversión –viajes y éxito– al menos en líneas generales».[377] Por ejemplo, a propósito del viaje que realizó junto con Freud a los Estados Unidos para pronunciar conferencias en la Clark University sobre los experimentos de asociación que había llevado a cabo, le escribió en septiempre de 1909 a su esposa: «Aquí somos los hombres del día. Sienta muy bien vivir alguna vez ese aspecto. Siento que mi libido goza en general con ello».[378]

Quien atraviesa los límites del dominio de la psique, aquel cuya tarea es la de mediar entre la conciencia y el inconsciente para alcanzar la «psicosíntesis» que abarque la realidad, no puede quedar indiferente ante otros pueblos y otras culturas. Por el contrario: sólo con la visión conjunta de la mentalidad del hombre europeo occidental, más dominada por la conciencia diurna, y la forma espiritual de quienes, en el Lejano Oriente o en Africa, se hallan fuertemente enraizados en lo arcaico del inconsciente, puede presentarse ante la mirada el *unus mundus*, la realidad unitaria que resuelve las oposiciones y las unilateralidades del enfoque que se limita al primer plano. De ahí el esfuerzo incesante de Jung por obtener, como Arquímedes, un «punto de apoyo externo a la cosa en sí», válido también en la relación interpersonal entre el yo y el tú. Es lamentable que no se haya comprendido su interés fundamental por pensadores contemporáneos dialógicos de la categoría de Martin Buber, y que tampoco él mismo, erróneamente interpretado, estuviese en condiciones de hacer justicia a esos esfuerzos respecto del lugar y la dimensión del tú para alcanzar así una fecunda sinopsis. A este respecto, Jung acaso es consciente de que ese «punto de apoyo exterior a la cosa en sí» es irrenunciable, si se piensa en la parcialidad subjetiva, de mayor magnitud en psicología que en cualquier otra disciplina.

¿Podemos llegar a ser conscientes, por ejemplo, de los rasgos nacionales si nunca hemos tenido oportunidad de observar nuestra nación desde fuera? Observar desde fuera es observar desde el punto de vista de otra nación. Para ello hace falta adquirir un conocimiento suficiente del alma colectiva ajena, y en ese proceso de asimilación se topa uno con todos aquellos rasgos de incompatibilidad que forman el prejuicio nacional y la singularidad nacional. Todo lo que en el otro me irrita, puede, pues, convertirse para mí en conocimiento de mí mismo.[379]

Pero ese modo de ver el mundo, no sólo es de sus últimos años, cuando escribe su autobiografía. Durante toda su vida, Jung sintió el placer de viajar. De joven tomó parte en excursiones de todo tipo, en largos paseos por la montaña a pie y en bicicleta, en los mencionados viajes en barco, en pequeñas travesías realizadas en su velero y en los itinerarios que recorría con su coche. En su vejez, viajó en automóvil con sus amigos, para quienes –según señala Aniela Jaffé– el descubrimiento de buenos restaurantes era la meta ineludible de cualquier salida. Jung, a quien le gustaba cocinar, era considerado como un verdadero *gourmet*, amante de la cocina selecta y de los buenos vinos.

Cuando en 1920, termina de escribir el original de *Tipos psicológicos* y con el servicio militar cumplido durante los años de la guerra, comienza a pensar en visitar tierras lejanas. El mundo anglosajón despertó siempre en Jung especial entusiasmo. Pocos meses después de finalizada la primera guerra mundial, en el verano de 1919, viaja a Inglaterra donde permanece durante algunas semanas. No se conoce el verdadero motivo de este viaje, del cual queda una carta fechada en Londres el 1 de julio de 1919 y dirigida a su hija Marianne, de nueve años. Naturalmente, el comunicativo padre escribe sobre temas que le pueden interesar a su hijita y a sus hermanos. Al leer esta carta se tiene la impresión de que Jung, experimentado viajero, se siente fascinado por la gran ciudad a orillas del Támesis. Pues para quien llega de Küsnacht es importante poder contar a sus hijos que en el barrio de Londres donde él se encuentra circulan unos cinco mil automóviles.

Todas las mañanas a las diez y media pasan a caballo lo coraceros con sus armas doradas, sus rojos penachos y sus abrigos negros. Van al palacio real y custodian al rey, a las princesas y a los príncipes.

Todo despierta la admiración y la sorpresa del viajero:

...el rey tiene su corona de oro y su cetro de oro en otro palacio, en una alta torre. Hay allí gruesas rejas y puertas de hierro. Durante el día, la corona está en la torre, arriba, y se la puede ver; por la noche la llevan junto con el cetro a un profundo sótano cerrado con planchas de hierro. Así nadie puede robarlos. En la corona hay piedras preciosas del tamaño de un huevo de paloma...[380]

En el país de la pequeña Marianne nunca se han visto cosas

semejantes. Y el hecho de que el gran río corra durante seis horas hacia arriba y después durante otras seis horas hacia abajo, es ya algo que roza el mundo de la maravilla. ¡Cuántas maravillas podrá contar el padre a su regreso, si sus cartas relatan cosas tan fascinantes!

Al año siguiente, en el verano de 1920, invitado por amigos y colegas ingleses, Jung vuelve a Inglaterra para dar su primer seminario, en Sennen Cove, Cornwall. El grupo es pequeño. Esther Harding recuerda unos doce participantes, entre ellos la después junguiana Eleanor Bertine, médica del Bellevue Hospital de Nueva York. El médico londinense Helton Godwin Baynes, que durante largos años fue (con interrupciones) asistente de Jung en Zurich, fue el organizador del curso. Barbara Hannah describe a Baynes como un ser humano extraordinariamente amable, al que también Emma Jung y Toni Wolff estimaban especialmente: «En cierto sentido él –en su círculo de amistades, y también Jung, le llamaban "Peter"– fue el mejor asistente que Jung jamás tuvo».[381] A Jung le gustaban las reuniones y los seminarios con una asistencia no demasiado numerosa, pues así se facilitaba el intercambio personal de ideas de la forma más auténtica. Por la misma razón se esforzó para que el Club Psicológico de Zurich –una asociación de antiguos pacientes y discípulos formada en 1916– no creciera más de lo necesario. Sin embargo, al tomar la decisión de limitar el número de sus miembros, formado principalmente por mujeres –Toni Wolff había intervenido en su formación– no pudo evitar que surgieran celos entre las participantes.

Cuando su amigo Hermann Sigg, un hombre de negocios suizo, le invitó a que lo acompañara en un viaje de trabajo al norte de Africa, Jung aceptó entusiasmado: ¡por fin la oportunidad de conocer, mediante la experiencia directa, hombres no europeos, no civilizados, en el sitio mismo donde habitan y de estudiar el carácter primitivo de su psique! A comienzos de marzo de 1920, antes de dictar el seminario en Inglaterra, parten los dos hacia Túnez a través de Argelia. «Tras haber soportado un tiempo muy frío durante el viaje por mar», llegan a la ciudad de Susa, con sus muros y torres encalados, su puerto abierto sobre el azul profundo del Mediterráneo, «y junto al puerto el barco de vela latina que pinté una vez», según le escribe a su mujer el 15 de marzo de 1920 desde el Grand Hotel de Susa. Jung lamenta no poder escribir con coherencia, porque las impresiones son muchas y demasiado extra-

ñas, pues «¡Africa es increíble!». Apenas ha pisado el umbral del continente negro, pero ya ha percibido un cuadro abigarrado y exótico, al que describe así:

Casas y calles claras, grupos de árboles oscuros, verdes, altas palmeras en el centro. Albornoces blancos, feces rojos, en medio el amarillo del *tirailleur d'Afrique*, espahís rojos, después el jardín botánico, un bosque tropical encantado, una visión hindú, árboles sagrados de *acvatta* con raíces aéreas gigantescas, como monstruos, fantásticas viviendas de los dioses de gigantesca amplitud, pesadamente cubiertas de hojas verdeoscuras que crujen bajo el viento marino...

Después de trece horas de viaje en tren llegan a Túnez: una ciudad en la que se mezclan el mundo antiguo y de modo singular la Edad Media árabe, la Granada de los moros y los cuentos de Bagdad. ¿Y el efecto?:

Ya no se piensa en sí mismo, sino que uno se disuelve en esa multiplicidad que no se puede juzgar, y menos aún describir: en el muro, una columna romana; pasa una anciana judía de indecible fealdad con sus bombachos blancos, un vendedor ambulante se abre paso entre la muchedumbre con un cargamento de albornoces y grita con un sonido gutural que podría proceder del Cantón de Zurich, un pedazo de cielo profundamente azul, la cúpula de una mezquita, blanca como la nieve, un atareado zapatero cose en un pequeño nicho abovedado, sobre el pastizal que hay delante de él, una mancha de sol de un blanco deslumbrante, músicos ciegos tocando el tambor y un misérrimo laúd de tres cuerdas, un mendigo que sólo viste harapos, humo de frituras, enjambres de moscas, arriba, en el dichoso éter, sobre un blanco minarete canta un muecín la oración del mediodía; abajo, un patio de columnas con una puerta en forma de herradura enmarcada en mayólica, sobre el muro un gato sarnoso al sol, un ir y venir de túnicas rojas, blancas, amarillas, azules, marrones; turbantes blancos, feces rojos, uniformes, rostros con todos los tonos del negro, el roce de unas pantuflas amarillas y rojas, negros pies desnudos que pasan deslizándose sordamente...

El psicólogo se convierte en escritor de estampas, en pintor de viajes. Sabe que sus palabras, rápidamente escritas, son «sólo un mísero balbuceo», sin llegar a expresar lo que Africa «realmente» le dice, pues no tiene duda alguna: «¡Africa habla!», Jung no puede librarse de la magia que exhala el continente; pero ha de resistirla si no quiere sucumbir a ella. Pues *going black under the skin* (volverse negro bajo la piel), absorber la rareza de esa mentalidad exótica y

esa lejana inconsciencia, constituye un peligro del que el «hombre blanco» no siempre es consciente. Jung está profundamente conmovido por esa mágica aura:

Por la mañana se eleva el gran dios y llena el horizonte con su alegría y su poder: todo lo viviente le obedece. Por la noche la luna es tan plateada y brilla con una claridad tan divina que nadie duda de Astarté.[382]

Mientras Hermann Sigg, su compañero de viaje, soluciona sus negocios en Susa, Jung sigue solo su viaje por el interior del país, hacia el sur, en dirección al Sáhara. Finalmente está donde tantas veces ha ansiado estar:

...es decir, en un país no europeo en el que no se habló ninguna lengua europea ni dominó ningún presupuesto cristiano, donde vivió otra raza, y una tradición histórica y una visión del mundo distinta modelaron el rostro de la multitud. A menudo había deseado ver al europeo desde fuera, reflejado en un medio extraño desde todos los puntos de vista.[383]

La barrera lingüística se presenta como un obstáculo en absoluto insignificante. Sólo en los grandes hoteles de las ciudades se habla francés. Jung no habla el árabe, ni siquiera un poco, a pesar (o quizá precisamente por eso) de que su padre, doctorado en ese idioma, lo conocía perfectamente. Una vez le contó a Barbara Hannah que el árabe era la única lengua que no hubiera podido aprender. Y atribuía esa circunstancia aparentemente extraña al hecho de que su padre lo hubiera dominado tan bien.[384]
Alude con ello a un complejo paterno que aún no había superado totalmente. En Africa Jung se las arreglaba sentándose en una mesa de algunos de los cafés árabes que había en las calles principales, y desde ahí observaba atentamente a los hombres, sus conversaciones, su mímica y sus gestos. Acostumbrado desde su época de militar a cabalgar, alquiló una mula para dirigirse al oasis de Nephta. Entonces descubrió otro mundo enteramente distinto, aun cuando el oasis se hallaba a sólo veinticuatro kilómetros de Tozeur, otra de las etapas de su viaje. Y como va completamente solo, contrata a un guía. Se le aconseja ir armado. A falta de salacot, envuelve su cabeza en un pañuelo blanco, a la manera de un turbante, y aprende a saludar, *Asselema aleikum.* En sus cartas a

Küsnacht cobran vida escenas semejantes a las de *Las mil y unas noches*, y confiesa: «No hay nada más grandioso que el desierto».

Lo que más conmueve al viajero en el Sáhara es la atemporalidad, el cambio del sentido del tiempo y la espontaneidad sentimental de los hombres del norte de Africa. En sus Memorias dice al respecto: «Cuanto más nos internábamos en el Sáhara, tanto más lento se hacía mi tiempo amenazando incluso con fluir hacia atrás». Se experimentaba la sensación de una «duración infinita», un factor peculiar que modifica la conciencia.[385] Y a pesar de que aquella excursión al norte de Africa, de unas pocas semanas de duración, no dio los resultados científicamente observables que Jung esperaba, la impresión de aquella primera vivencia resultó muy significativa. Acompañado por una de esas infecciones intestinales que todo europeo adquiere en aquellas latitudes, tiene sueños que le indican cuál es el lado oscuro de su psique activado por esas impresiones tan profundas experimentadas en Africa. De la misma manera que en el Antiguo Testamento Jacob debió luchar a la orilla del río Jaboc con el ángel de Jehová, Jung debe afrontar en sus sueños un duelo a muerte con un príncipe árabe. El antagonista cede al fin, pero se vuelve tan peligroso que despierta la admiración de Jung. Evidentemente, en el proceso de maduración se trata siempre de conocer y de aceptar el lado oscuro del sí mismo y su potencial de oposición, Por eso, Jung manifiesta en sus Memorias hasta qué punto su viaje a Africa se corresponde con su búsqueda de una parte de su personalidad, que bajo la influencia y la presión del ser europeo se ha vuelto invisible, pero que está ahí, aguardando para hacerse consciente:

> Mi encuentro con la cultura árabe, evidentemente, me había golpeado con violencia. La naturaleza emocional, tan cercana a la vida, de esos seres humanos que viven de afectos, en absoluto reflexivos, tiene una influencia poderosa, sugerente, en aquellas capas históricas de nuestro ser que acabamos de superar o creemos haber superado.[386]

Se trata de un paraíso infantil del que erróneamente creemos haber sido desterrados, pero que se abalanza de nuevo sobre nosotros en cuanto tiene una oportunidad. Así, Jung alude a la creencia en el progreso del «hombre blanco», quien, cuanto más dispuesto está a entregarse a sueños pueriles acerca del futuro, tanto más poderosamente expulsa de su conciencia el pasado al que no ha «sometido» lo suficiente.

Después de su regreso a través de Argelia y Marsella, se afirma en él la decisión de continuar investigando, apenas tenga una oportunidad, el ámbito al margen de la civilización que acaba de visitar, ya sea entre los indios de Nuevo México, en Africa Oriental o en la India. Los viajes de Jung representan una especie de continuación y variación, en otro nivel, de su enfrentamiento con el inconsciente, iniciado con la *nékyia*. Pero hasta que puede realizar la siguiente excursión pasan algunos años. La profesión de médico lo retiene con sus obligaciones. No todos los «casos» psicoterapéuticos soportan una interrupción de varios meses. El doctor Jung recibe la visita diaria de entre ocho y diez pacientes. Regularmente, las sesiones analíticas duran una hora. En el caso de Jung puede hablarse de «conversaciones», pues –a diferencia de Freud– su consultorio carece del clásico diván. Así, mientras que el psicoanalista, como un redactor de protocolos, situado en un segundo plano, y aparentemente sin tomar parte en los hechos, registra las llamadas «asociaciones libres» u ocurrencias del analizando, el «análisis» junguiano se desenvuelve enteramente en forma de diálogo alternativo. El «paciente» aporta también sus sueños y fantasías, pero en una confrontación personal. El analizando abandona su papel inicialmente pasivo, y se convierte en el colaborador de una obra común. Cada una de las sesiones se asemeja a las etapas de un camino. El analista ofrece al analizando su compañía y sus cualidades de conductor; *andar* el camino, *vivir* diariamente la experiencia de enfrentarse al propio inconsciente: ésa sigue siendo tarea del analizando. No hay ninguna sustitución. Por la misma razón, el analista junguiano valora mucho el hecho de que entre una y otra sesión quede un espacio de tiempo suficientemente amplio como para vivir en la cotidianidad concreta.

La complejidad de los caminos del alma y de la vida plantea al psicólogo grandes exigencias en distintos sentidos, pues él sólo puede ser para los otros lo que es para sí mismo. Así, la necesidad de compensación mediante el trabajo cotidano, y más aún la necesidad del propio desarrollo espiritual y psíquico, es el precepto ineludible de todo psicoterapeuta. El maestro debe aventajar a sus alumnos en saber y en formación; un hombre de quien se espera orientación y compañía, debe manifestar su superioridad en experiencia y en madurez. A comienzos de la década de los viente, Jung busca un lugar para el desarrollo de su propio proceso de convertirse en él mismo. Lo que desea no es una casa para pasar las

vacaciones en el sentido corriente del término. Comprende que debe construir un refugio con sus propias manos. A diferencia de la casa de Küsnacht, proyectada por su primo Ernst Fiechter, el nuevo albergue no ha de poseer el carácter de una casa de campo burguesa que de algún modo corresponda al papel y al prestigio de un médico reputado. Es cierto que debe construirla cerca del agua, símbolo de la profundidad y de la vida del alma. La fascinante isla del lago de Zurich, que visitó repetidamente con su embarcación, donde han encontrado su hogar animales acuáticos de todo tipo, patos salvajes, avefrías y otros, parece constituir el lugar ideal. Pero también está en venta, en Bollingen, un terreno situado a orillas del mismo lago. Entonces se decide y lo adquiere en 1922. Inicialmente piensa en construir una especie de cabaña como las de las sociedades primitivas, «una vivienda que corresponda a los sentimientos primitivos del ser humano. Debe transmitir el sentimiento de estar oculto, no sólo en sentido físico sino también en sentido psíquico». El sitio es ideal: abierto hacia el lago, pero separado de la aldea por árboles y matorrales. No hace falta arquitecto alguno, sobre todo porque el constructor, que después ha de habitar la casa, debe plasmar sus propias intenciones. Dos trabajadores del lugar ayudan como peones y albañiles. En las canteras de Bollingen aprende el doctor Jung a cortar piedras. Quien viera a aquel hombre, cercano a los cincuenta años, manipulando martillos y paletas, seguramente lo consideraría un anónimo albañil rural. A nadie se le ocurre que el trabajo de la construcción tenga algo que ver con la psicología. Pero la casa de Bollingen, una torre de planta circular, reafirma el dicho popular de que una construcción puede convertirse en un ser humano.

Desde el comienzo, la torre se transformó para mí en un lugar de maduración: un seno materno o una figura materna en la que nuevamente podía ser como soy, como fui y como seré.[387]

La alusión al principio materno, fundamento de la forma circular como expresión del proceso de totalización, no es casual. Dos meses antes de iniciar la construcción fallece la madre de Jung, Emilie Jung-Preiswerk, quien en los últimos años había mantenido una buena relación con sus nietos, cuya educación religiosa supervisaba como antigua esposa de un pastor. La inquietud de Jung por la construcción es constante; de ahí los detallados relatos que aparecen en sus Memorias, en los que narra

las distintas fases y etapas de la obra, constituida por varias partes, cuya forma actual se concretó en cuatro años. La construcción se inició en el año de la muerte de la madre y se concluyó en 1955, tras la muerte de Emma Jung: una torre que, de manera secreta, se halla vinculada con los muertos.

La torre despierta en su constructor el sentimiento de haber renacido en aquella piedra y de que la arquitectura es la realización de su proceso de individuación. De ahí que la casa carezca –sin agua corriente ni instalación eléctrica– de los elementos típicos del confort burgués, porque quien cada cierto tiempo se hospeda en ella no es el profesor doctor Jung, es decir, el «número uno», sino la intemporal personalidad «número dos», arraigada en el pasado de su alma:

En Bollingen recupero mi verdadera naturaleza, la que me corresponde. Allí soy, por decirlo de alguna manera, el «prístino hijo de la madre». Así se dice muy sabiamente en la alquimia, pues el «Viejo», el «muy antiguo» al que yo ya de niño había experimentado, es la personalidad «número dos», que siempre ha vivido en mí y siempre vivirá. Está fuera del tiempo y es hijo del inconsciente maternal. En mis fantasías toma la forma de Filemón, y está vivo en Bollingen.[388]

Hay una inscripción en la entrada que conduce a la torre, y un fresco de vivos colores en el dormitorio de Jung –de aspecto conventual– que se encargan de recordarlo. La vida sencilla de Bollingen no es una huida –tan a la moda entonces– de la civilización, sino más bien una especie de regreso al hogar.

Cada cierto tiempo me siento materializado en el paisaje y en las cosas, y vivo en cada árbol, en el murmullo de las olas, en las nubes, en los animales que van y vienen, y en las cosas. No hay nada en la torre que haya nacido y crecido a lo largo de las décadas y con lo que yo no esté vinculado. Todo tiene su historia y la mía, y allí hay incluso espacio para el reino no espacial del trasfondo.[389]

Los sencillos enseres junto al horno abierto, en la cocina ennegrecida por el humo, mantienen presente la existencia vivida, pero también el pasado del alma. En una carta a un colega suizo Jung le explicó la importancia que para él tenía la forma histórica de los lugares sencillos que huelen a humo y mermelada, y a veces a vino y a panceta ahumada. Después de todo, las almas de los antepasados, los lares y los penates –espíritus protectores de

los antiguos romanos– habitaron alguna vez en las ollas y en las cacerolas de la cocina. «Los lares y los penates son importantes magnitudes psicológicas que, en la medida de lo posible, no deben ser molestados con las representaciones de la vida moderna...» [390] A nadie le gusta que, mientras corta leña y enciende fuego, mientras bombea agua y cocina, le molesten ciertas gentes que sin duda le irritan llevando a aquella esfera de recogimiento y de encuentro consigo mismo el ajetreo y la agitación del mundo intelectual y técnico. Uno tiene que haber vivido muchos años entre hombres de comunidades arcaicas, en lugares apartados de Africa, por ejemplo, para comprender al habitante de la torre de Bollingen. Su recogimiento no debe confundirse con las estrafalaria pretensión de ser un hijo de la naturaleza ni con un «estilo de vida alternativo». Se trata de tomar contacto con lo primitivo, de regresar a lo elemental. Laurens van der Post, un conocedor del continente africano, que en años posteriores se reunió con frecuencia con Jung, descubrió en él una profunda familiaridad con la psique del hombre primitivo; la hallaba expresada en su manera de manipular las cosas y en su trato con los elementos; por ejemplo, su actitud respecto del fuego: «Jamás lo consideró como una cosa obvia. Para él fue siempre una maravilla, y le parecía sagrado. Tenía una forma muy peculiar de apilar la leña y encender el fuego; había en ello, sin duda, algo semejante a la manera, prolija y dificultosa, en que lo hacen los primitivos: lo preparan todo con infinita paciencia, como si fuera una cuestión de vida o muerte, y como si, una vez atizado, no debiese extinguirse. Jung lo hacía instintivamente, como si llevara a cabo un ritual religioso, y una vez que la llama revivía, el rostro de Jung tomaba a su luz una expresión de piedad religiosa, como en un sacerdote arcaico...».[391]

Las visitas que Jung hizo a ciertos pueblos de culturas antiguas, durante sus numerosos viajes se hallan en estrecha relación con la construcción de su torre y, asimismo, con sus solitarias estancias en Bollingen durante varios días o semanas, mientras su familia permanecía en Küsnacht. El habitante de la torre de Bollingen no imita la vida primitiva de otros, sino que vive la suya propia, por una ineludible necesidad interna, pues su interés por las piedras y la manipulación ritual y creativa de la madera y del fuego han formado parte de su infancia. Es testimonio de ello –y no el menos importante– su labor de «picapedrero», que aún hoy puede observarse en la torre y en sus alrededores: imágenes y formas creadas

por una experiencia interior. Pero su labor creadora no puede juzgarse sobre la base de criterios artísticos y estéticos, aunque sus aptitudes para la escultura no dejan de ser asombrosas.

Por eso, cuando Jung emprende otros dos viajes a ultramar para encontrarse con hombres que viven en armonía con la naturaleza y con los elementos, lleva consigo ya la capacidad perceptiva necesaria para captarlo. Apenas han transcurrido cuatro años desde su breve excursión al norte de Africa y ha llegado ya hasta ese punto. A fines de 1924, Jung viaja una vez más a los Estados Unidos. En Chicago se reúne con Fowler McCormick, con cuyos padres se encuentra relacionado Jung por una amistad de muchos años. El matrimonio es bien conocido como promotor de la psicología junguiana. La madre de Fowler, Edith McCormick, ha sido analizada por Jung. Como hija de John D. Rockefeller (padre), ha colaborado generosamente con su considerable fortuna en la fundación y la financiación del Club Psicológico (1916). También el padre, Harold McCormick, uno de los primeros pacientes estadounidenses de Jung, tomó parte activa como miembro fundador y promotor. Junto con el joven McCormick parte Jung a comienzos de enero de 1925 hacia Nuevo México. Forman parte del grupo de viajeros George Porter y –desde Santa Fe– Jaime de Angulo, dos hombres interesados por la psicología de Jung. Viajan primero en coche y continúan después a lomos de una mula. La verdadera meta del viaje es visitar a los indios pueblo. Jung tuvo ocasión de experimentar la poderosa impresión que causa el Gran Cañón del Colorado y de visitar a los indios que viven en pequeñas tiendas, en el Cañón de los Frijoles, también en Nuevo México. Después de cabalgar durante días y de viajar luego a pie, alcanzan la meseta de Taos, con sus valles ligeramente ondulados a una altura de más de dos mil metros sobre el nivel del mar, por encima de la cual descuellan las cimas de algunos volcanes extinguidos cuya altura llega hasta los cuatro mil metros. Allí viven los taos-pueblo. Se les llama indios «constructores de ciudades» porque sus grandes aldeas, con sus casas cuadrangulares hechas de ladrillos secados al aire –adobe–, se disponen en capas sucesivas, en varios niveles, como cubos de madera. Acerca de aquella meseta cuenta Jung:

Detrás de nosotros corría un límpido río que pasaba junto a las casa, y sobre la otra orilla se erguía un segundo pueblo con sus rojizas casas de

adobe, construidas unas junto a otras frente al centro del asentamiento, anticipando extrañamente la perspectiva de las grandes ciudades norteamericanas con sus rascacielos en el centro. Aproximadamente a media hora de viaje río arriba se alzaba una montaña grandiosa y aislada, la montaña, que no tiene nombre. Se dice que en los días en que las nubes la ocultan, los hombres desaparecen montaña arriba para practicar ritos misteriosos.[392]

Una atmósfera de misterio rodea aquella montaña y a sus hombres de piel oscura, que se abrigan –en invierno– con sus mantas de lana. Jung conversa con uno de ellos. Es Ochwiä Biano o –en inglés– Mountain Lake (Lago de la montaña), cuyo nombre civil es Antonio Mirabal, un jefe de tribu de los taos-pueblo. Jung calcula que ha de tener entre cuarenta y cincuenta años. Y considera su encuentro afortunado, pues por primera vez tiene oportunidad de hablar con un hombre que no es europeo y se halla aún vinculado a su tradición religiosa. Ahí está la entrada que conduce hacia «lo que es conocido desde hace mucho tiempo y está ya casi olvidado»: aquel punto que se halla fuera de la cultura y de la civilización. Ochwiä Biano cobra confianza. Critica abiertamente a los norteamericanos y, por lo tanto, al hombre blanco en general. Lo considera un loco, porque dice que no piensa con el corazón, sino con la cabeza, y se aparta así de aquella dimensión de la realidad que se sustrae a la calculadora capacidad de comprensión de la razón humana. «Nosotros pensamos con esto», dice el indio señalándose el corazón. Jung está impresionado:

Por primera vez en mi vida –según me parecía– alguien me había trazado el retrato del ser humano verdaderamente sabio. Para mí era como si hasta entonces hubiese visto solamente estampas coloreadas que ocultaran los sentimientos. Aquel indio había tocado nuestro punto más vulnerable y descubierto algo para lo que nosotros somos ciegos. Sentí como si algo desconocido pero interiormente familiar ascendiera en mí como una niebla informe. Y de esa niebla se desprendía una imagen tras otra...[393]

Ochwiä Biano había aludido al modo en que la pérdida del alma se manifiesta en la fisonomía, en la mirada y en los rasgos faciales. Jung entonces, según dice, pudo considerar de forma enteramente nueva dos milenios de historia de la cultura y del espíritu: la irrupción de las legiones romanas en la Galia céltica, los incisivos rasgos de Julio César, de Escipión el Africano, de

Pompeyo; ve cómo el monje Agustín presenta a los britanos el credo cristiano «sobre la punta de las lanzas romanas»; las empresas militares de Carlomagno; bandas que saquean y asesinan; la vestimenta de los cruzados sobre la marcial armadura del caballero; todo ello deja sus cruentas huellas a lo largo de siglos de historia; para «mayor gloria de Dios» se conquista el Nuevo Mundo y, con él, las regiones en las que viven los indios: Colón, Cortés, los ejércitos de los conquistadores; siempre está la espada en una mano y la cruz en la otra; y cuando aparece la moderna división del trabajo, se procura, a lo largo y a lo ancho del mundo, que el descubrimiento, la colonización, la misión pastoral, la expoliación, la esclavitud y las humillaciones de toda índole se presenten entretejidos unos con otros... Es como si al hijo del sacerdote reformado se le cayera la venda de los ojos. Para la conciencia general de 1925, los problemas del llamado Tercer Mundo se hallan aún ocultos, y lo estarán aún durante mucho tiempo...

Hay otro aspecto que descubren los ojos del psicólogo y que, en toda su amplitud, permanece todavía escondido para la mayoría: en la medida en que los sacramentos cristianos han dejado de ser misterios, la comprensión espiritual del mundo de los misterios existente en la Antigüedad se ha perdido y, con ello, también la capacidad para percibir aquel «misterio vital» que los miembros de las comunidades primitivas protegen, y cuya pérdida los despoja de su identidad y de su solidez interna. Jung experimenta entonces la misma intensa emoción con que Ochwiä Biano reacciona cuando en el curso de la conversación se aborda el dominio del misterio. Para el indio y para su pueblo, un misterio central lo constituye el Sol: «El Sol es Dios. Cualquiera puede verlo». Comenta Jung:

> Aunque nadie puede sustraerse a la poderosa impresión que causa el sol, fue para mí una experiencia nueva y profundamente conmovedora el hecho de ver a aquellos hombres maduros, dignos, presa de una emoción que no podían ocultar cuando hablaban del sol.[394]

Ello explica la tensa relación que los indios pueblo mantenían con las autoridades norteamericanas, que intentaban limitar su vida ritual, limitaciones que ellos no entendían, porque –de ello Jung está enteramente convencido– son precisamente ellos, los indios, los que con su culto cumplen un servicio indispensable para los norteamericanos y para todo el mundo. Cuando Jung le pregun-

ta acerca de ese servicio, Mountain Lake responde de una forma que esconde algo del indiscutible misterio:

«Somos un pueblo que vive sobre el techo del mundo. Somos los hijos del padre Sol; y con nuestra religión ayudamos a nuestro padre diariamente a caminar por el cielo. No lo hacemos por nosotros, sino por todo el mundo. Si nosotros no podemos practicar nuestra religión, el sol dejará de caminar en el término de diez años. Entonces será siempre de noche».

La vida del individuo, lo mismo que la de toda una cultura o la de una religión natural, está estructurada cosmológicamente y por eso posee sentido; expresado en términos de la conciencia: «Toda vida proviene de la memoria» y: «Somos los hijos del padre Sol». Seguramente, Jung no quiere hacer girar hacia atrás la rueda de la historia de la conciencia, ni recomendar una regresión psíquica general. En su autobiografía pide comprensión para esa actitud anímica, la cual no es lícito extinguir mediante la violencia o simplemente menospreciar:

Hagamos por un momento abstracción de todo racionalismo europeo y traslademónos a la clara atmósfera de aquella solitaria meseta que cae, por un lado, hacia las vastas praderas continentales y, por el otro, al Océano Pacífico; renunciemos al mismo tiempo a nuestra conciencia del mundo y coloquemos en su lugar un horizonte aparentemente inconmensurable, con una conciencia del mundo que se halla situado más allá, así comenzaremos a comprender el punto de vista de los indios pueblo... Pero el hecho de que el hombre se sienta capaz de responder irrecusablemente a la poderosa acción del dios y ofrecerle una retribución, esencial para el propio dios, despierta un sentimiento de orgullo que eleva al individuo humano a la dignidad de factor metafísico: Dios y nosotros...[395]

La influencia del encuentro con Ochwiä Biano dejó huellas profundas y perdurables en Jung, a juzgar por una carta que a los ochenta y cinco años, en su último año de vida, en noviembre de 1960, escribió el embajador chileno Miguel Serrano. En ella habla de la necesidad espiritual de la humanidad de hoy diciendo, entre otras cosas:

Nos hace falta urgentemente una verdad o una concepción semejante a la de los egipcios de la Antigüedad, como la que encontré aún viva entre los taos-pueblo...[396]

Con Ochwiä Biano –alias Antonio Mirabal, alias Mountain Lake– mantuvo Jung contacto epistolar durante años. Jung desea-

ba informarse acerca de si los jóvenes honraban aún al «Padre Sol», si ocasionalmente éste producía pinturas en la arena en forma de mandala, semejantes a las que son habituales entre los navajos. Jung manifiesta principalmente su interés por todo cuanto se relacione con la vida religiosa de los pueblos. «Los tiempos son realmente muy duros, y lamentablemente no puedo hacer viajes tan largos como antes», escribe Jung el 21 de octubre de 1932 a Antonio Mirabal. «Todo lo que usted me cuenta acerca de la religión es para mí muy importante. Aquí entre nosotros no hay nada interesante en materia de religión, sólo residuos de épocas antiguas...» [397] Y es precisamente la originalidad y la vitalidad religiosa lo que le importa tanto a Jung; de ahí su introversión y sus profundizaciones espirituales, en el recogimiento de su torre; pero también de ahí su extraversión, expresada en viajes que lo ponen en contacto con el «inconsciente del mundo».

Los conocimientos que extrae de ambos mundos inciden, por una parte, en su práctica terapéutica cotidiana, en la cual trata siempre de que el hombre moderno, escindido de sus raíces espirituales y anímicas o religiosas, afirme sus pies sobre un nuevo «suelo». Por otra parte, las experiencias de sus viajes fluyen en su obra literaria, concretamente en las conferencias «Seele und Erde» [Alma y Tierra], pronunciadas en 1927 en la Sociedad de Filosofía Libre, en el círculo del conde Hermann Keyserling; en «Der archaische Mensch» [El hombre arcaico], presentada en Zurich en 1930,[398] y en «Das Seelenproblem des modernen Menschen» [El problema del alma del hombre moderno], pronunciada en Praga en 1928. Para el hombre moderno, siempre atareado, que vive enteramente absorbido por el presente, los grados de la conciencia y las antiguas posibilidades del alma se han desvanecido, y por eso se halla psíquicamente aislado y empobrecido.

> ...pues cada paso en dirección a una conciencia más elevada y amplia lo aleja de la *participation mystique* originaria, enteramente animal y gregaria: el hecho de hallarse sumido en el inconsciente común. Cada paso hacia adelante significa un giro en el proceso de alejamiento de ese regazo omniabarcador, materno, de la inconsciencia inicial en la que en gran parte se mantiene la masa del pueblo.[399]

Es ése otro punto de vista que lo ha llevado a emprender sus viajes, en especial el que lo condujo a la tierra de los indios pueblo y a Nueva Orleans. Al ocuparse de sus pacientes estadounidenses,

cuyo número iba en aumento, se enfrentó con el fenómeno de que los indios y los negros ejercían una fuerte influencia psíquica en los estadounidenses blancos, aun cuando no existiera parentesco sanguíneo alguno. En su conferencia de 1927 habla Jung, por ejemplo, de la risa sorprendentemente negroide y de la manera de andar, balanceando las caderas, que puede observarse a menudo en los estadounidenses.

El estadounidense nos ofrece, pues, un cuadro extraño: el de un europeo con maneras de negro y alma de indio. Comparte el destino de todos los que usurpan una tierra extraña. Algunos australianos primitivos afirman que no es posible apropiarse de suelo extranjero porque en él viven los espíritus de los antepasados nativos, de manera que los recién nacidos acaban encarnando esos espíritus. Ahí se esconde una gran verdad psicológica. La tierra extranjera asimila al conquistador... En todas partes, la tierra virgen hace que al menos el inconsciente del conquistador se hunda en el nivel del habitante autóctono. Existe así en el estadounidense una distancia entre lo consciente y lo inconsciente que en el europeo no se encuentra, una tensión entre una cultura superior consciente y un primitivismo inconsciente...[400]

Para C. G. Jung, que cumple entonces cincuenta años, 1925 es un año de largos viajes. Comienza en los Estados Unidos; concluye en Africa. Pero en los meses intermedios sólo a intervalos se halla en su casa y con sus pacientes. Para sus numerosos pacientes y discípulos extranjeros, la mayoría de habla inglesa, dicta entre el 23 de marzo y el 16 de julio, en Zurich un seminario, el cual comprende dieciséis clases y por primera vez, en esas circunstancias, alude a aspectos autobiográficos.[401] Después viaja durante algunas semanas a Inglaterra para dictar en Swanage, Dorset, otro seminario, de doce lecciones, y en él considera de manera especial su análisis de los sueños.[402] Con ocasión de su visita a la exposición de Wembley, en Londres, se siente impresionado por los pueblos que viven bajo la bandera inglesa, y entonces decide emprender lo antes posible un viaje al Africa tropical. Y así lo hace. Jung quiere que ese viaje –a diferencia de la breve excursión al norte de Africa organizada por Hermann Sigg– tenga el carácter de una expedición a tierras totalmente desconocidas. El viaje es objeto de cuidadosos preparativos, sobre todo porque ni él ni sus dos acompañantes han estado antes en países tropicales. Esta vez forman parte del equipo su joven amigo estadounidense George Beckwith, un experimentado

cazador, y «Peter», su colega inglés Helton Godwin Baynes. Fowler McCormick, que también hubiese querido unirse a ellos, no ha podido. Jung aprovecha las semanas siguientes a su regreso a Küsnacht y a la torre de Bollingen para organizar los preparativos, especialmente aprender el swahili y poder hablar así con los nativos. Además de equipos y víveres, es necesario obtener de las autoridades del Protectorado inglés los permisos necesarios para entrar en Kenia y en Uganda.

Siempre que debía tomar una decisión importante en su vida, Jung solía consultar el *I Ching*, ese antiquísimo libro chino de profecías y sabidurías que conoce y emplea desde comienzos de la década de los veinte. La consulta de la traducción alemana de Richard Wilhelm (1923), señala a Jung la dirección que ha de seguir, sobre todo porque conoce personalmente al famoso sinólogo de Francfort en los encuentros del círculo del conde Keyserling, en la «Escuela de la Sabiduría» de Darmstadt. Como la consulta del *I Ching* –se usan para ello tallos de milenrama o monedas– sólo tiene sentido si uno posee, la calma y el recogimiento necesarios, el refugio del Bollingen constituye el lugar apropiado. En vez de los tallos de milenrama (cincuenta menos uno), Jung cortó igual púnero de ramitas de junco. Sentado bajo un peral centenario, hace años que se ha familiarizado con el arte de leer oráculos. Hay que hacer un hexagrama, esto es, un dibujo formado por seis líneas horizontales –en parte continuas, en parte entrecortadas–; resultan en total sesenta y cuatro variaciones posibles. Además se pueden «cambiar» y transformar en su contrario, según el principio de polaridad del Yang, masculino, positivo, claro, creador, y del Yin, femenino, negativo, oscuro, receptivo. En una consulta pueden formarse uno o dos hexagramas determinados, para los que figuran en el *I Ching* o *Libro de las transformaciones*, los correspondientes textos adivinatorios. La interpretación y la apropiación individual de las frases, expresadas en un lenguaje mítico figurado, representan por sí mismas un problema.

Para Jung se trata ante todo de aclarar el paralelismo existente entre el resultado «casual» del hexagrama obtenido, por una parte, y la situación psíquica, o física y fáctica, por otra.[403] Es, pues, un fenómeno que posteriormente Jung llama «sincronicidad»; se refiere a la simultaneidad entre dos acontecimientos o dos estados relacionados entre sí por su sentido, pero no casualmente. Pueden presentarse cuando un sueño, un presentimiento o una visión alu-

den «casualmente» a determinado acontecimiento externo que se ha de producir en el futuro.

Cuando Jung, poco antes de iniciar el viaje, consulta el *I Ching*, se forma el hexagrama 53, que dice «Dsien - Desarrollo» y alude a un «progreso gradual». Considerado psicológicmente quiere decir, según Jung, que el inconsciente está en principio de acuerdo con el proyecto. Pero la tercera línea se revela problemática, pues, según la versión alemana de Richard Wilhelm, el comentario del *I Ching* es: «El ganso emigra poco a poco a la meseta. El hombre se va a otra parte y no regresa...»: ahí está el problema de la explicación, pues el hecho de que el hombre no regrese, ¿debe entenderse de forma literal o en sentido figurado y, en este caso, cómo? Por eso Jung se prepara para afrontar posibles peligros. Piensa que ha de tener mucha cautela, e incluso, en el peor de los casos, imagina su muerte. Sin embargo, no por ello se detiene. El barco, de la línea Woerman, parte desde Londres el 15 de octubre. Las primeras escalas son Lisboa, Málaga, Marsella y Génova. El 7 de noviembre llegan a Port Said, Egipto. Pasan el Canal de Suez y atraviesan el Mar Rojo, con una temperatura diurna de 32 grados a comienzos de noviembre. En el barco viajan muchos jóvenes ingleses que prestan servicios en las distintas colonias africanas del Reino Unido.

Se notaba en la atmósfera que los pasajeros no viajaban por placer, sino que iban al encuentro de su destino. Por supuesto, a menudo imperaba una ruidosa alegría, pero no podía dejar de notarse un matiz de seriedad. De hecho, antes de mi viaje de regreso supe del destino de muchos compañeros de viaje. Algunos habían sido sorprendidos por la muerte en el curso de los dos meses siguientes. Murieron de malaria tropical, disentería y neumonía. Entre los muertos figuraba también un joven que siempre se sentaba a la mesa frente a mí...[404]

La referencia del oráculo a la amenazante cercanía de la muerte halla de ese modo un fundamento en los propios acontecimientos. El joven George Beckwith fue víctima de un accidente de tráfico pocos años más tarde.

El 12 de noviembre llegan a Mombasa, en la costa oriental de Africa. De allí marcha Jung, con sus dos acompañantes, hacia el campo. «Toda la ciudad está compuesta de chozas cubiertas de pastos, sólo negros e indios», le cuenta en una carta a su joven ayudante en Bollingen, Hans Kuhn, que tiene dieciséis años.[405] Tal

es el *skyline* de Mombasa en 1925. Queda en el recuerdo del viajero el clima, seco y caliente, de aquella ciudad a orillas del Océano Indico, dominada por un antiguo fuerte portugués. Tras una estancia de veinte días continúan el viaje en un tren de vía estrecha hacia el interior del territorio, durante veinticuatro horas. «La tierra es allí completamente roja», dice Jung en carta dirigida a Hans Kuhn, «y el polvo rojo se arremolina alrededor del tren, de manera que nuestras blancas ropas se han vuelto rojas. Vimos masai salvajes armados con largas lanzas y escudos. Estaban completamente desnudos; de su cuerpo colgaba únicamente una piel de buey...». Llegan a una zona selvática y se internan después en la estepa del Africa Oriental. A la carrera pasan rebaños de antílopes y de cabras; unos cuantos avestruces acompañan al tren. A lo lejos asoma Nairobi, la capital de Kenia. Deben completar el equipo añadiendo, entre otros elementos, dos armas de fuego: una escopeta de caza y un revólver de nueve milímetros, con cien cartuchos. El viaje en tren continúa hasta la estación terminal. Contratan a tres nativos y un cocinero. Dos camiones aptos para las zonas tropicales llevan las tiendas, las provisiones y el resto del equipo. Con todo, continúan tierra adentro, en dirección al monte Elgon. Un funcionario del Gobierno británico del distrito de Nandi, en Kenia, que mucho después recopiló los recuerdos de su encuentro con la expedición de Jung –cuyo nombre oficial era «Expedición psicológica Bugishu»–,[406] proporciona a los miembros del safari –que a él le parecían excéntricos, juzgándolos por eso con escepticismo– tantas informaciones como le es posible. Significativamente, Francis Daniel Hislop recuerda la atronadora risa de C. G. Jung. Al grupo, formado por tres hombres, se añade inesperadamente una cuarta persona, una mujer: la joven inglesa Ruth Bailey, que sirvió durante la guerra como enfermera, y que se une a los viajeros por mediación del gobernador inglés.

Tienen por delante cinco días de marcha por un territorio sin caminos. Con ese fin deben contratar a cuarenta y ocho hombres que transportan sobre sus hombros todo el cargamento de los camiones. Llegan a la zona de Elgon.

Marchando a lo largo de unos doce kilómetros montaña arriba hasta llegar a las grandes e impenetrables selvas. Allí montamos el campamento. Casi todas las noches oíamos a los leones, y a menudo se delizaban leopardos y hienas en torno al campamento. Permanecimos allí tres semanas, ascendimos por la montaña y vimos a los negros salvajes... El

campamento estaba a 2100 metros de altitud. Ascendí hasta los 2900 metros. Arriba había bosques de bambú llenos de búfalos y rinocerontes.

En esta carta dirigida a Hans Kuhn, lo mismo que en sus Memorias, describe Jung detalladamente la vida en el safari, con sus aventuras y sus peligros, lo cual le proporciona un infinito placer. Por fin está en el interior de aquel continente, como había anhelado. Se siente fascinado por hallarse entre seres humanos que hasta entonces no habían entrado en contacto con hombres blancos. Esa confrontación es tan impresionante que dice haber estado allí ya una vez, ¡sin duda en una época antiquísima y por eso imposible de recordar!

Para mí fue como si regresara al país de mi juventud y como si conociera a aquel hombre de piel oscura que me esperaba desde hacía cinco mil años. El matiz afectivo de aquella maravillosa experiencia me acompañó durante todo el viaje que realizamos a través del Africa salvaje...[407]

Ya en la gran reserva de Athi Plains, en las afueras de Nairobi, Jung toma conciencia de la singularidad de esa vivencia: descubre la evidencia del «significado cósmico de la conciencia». Tal como el cacique de los indios pueblo hablaba de la imprescindible tarea de los indígenas respecto a ayudar al padre Sol en el trabajo que realiza en el cielo, del mismo modo germina en Jung la idea de que la creación, aparentemente infinita, con sus gigantescas dimensiones, sólo puede quedar completa por medio del hombre. Así, el hombre se convierte directamente en un segundo creador del mundo. Es la conciencia humana la que crea sentido y confiere al hombre un lugar estable en el gran proceso del devenir que se produce en el cosmos.

Fue una experiencia muy especial para el psicólogo poder conversar con los negros aún no contaminados por la civilización, que permanecían a lo largo de todo el día en cuclillas, en torno al campamento de los blancos, observándolos con curiosidad. El sitio donde se hallaba el campamento estaba a cierta distancia de unas cataratas que los indígenas utilizaban para bañarse.

En las cercanías había un poblado de negros. Consistía en un par de chozas y una *boma*: un espacio cercado por un seto *wait-a-bit-thorn*. Pude entenderme con el jefe en lengua swahili. El designó a nuestras porteadoras de agua: una mujer y sus dos hijas, ya crecidas, y totalmente desnudas

si exceptuamos su cinturón *kauri.* Eran del color del chocolate y llamativamente bellas, de delgada figura y de movimientos elegantes y lentos. Cada mañana sentía una inmensa alegría escuchando desde el arroyo el suave tintineo de los aros de hierro que llevaban en sus tobillos, y viéndolas poco después emerger de las elevadas matas amarillas con su estilizado modo de andar, balanceando las ánforas llenas de agua sobre sus cabezas. Sus tobillos, en efecto, estaban adornados con anillas, y también llevaban brazaletes y collares de hierro, aros de cobre –algunos en forma de pequeños carretes de madera–, y los labios inferiores atravesados por una aguja de hueso o de hierro... Tenían muy buenos modales y nos saludaban siempre, a cada uno de nosotros, con una agradable sonrisa tímida.[408]

Conscientemente, Jung elude hablar con las mujeres nativas, para evitar malentendidos. Más intensas son las conversaciones que mantiene con el jefe, el hechicero y un joven, hijo del jefe de la nación elgoni, que le posibilitó el contacto más estrecho con la familia de su hermana, introduciéndolo así en la vida social de la tribu. Mientras que a la mujer le tocaba cuidar de la choza, de los niños y del ganado, eran sólo los hombres quienes diariamente conversaban con los blancos. Los conocimientos de la lengua swahili que tenía Jung, eran suficientes para poder comenzar una conversación, preferentemente acerca de los ritos religiosos y la vida onírica de los habitantes. Pero al tocar este último tema los interlocutores, tan locuaces, se volvían casi monosilábicos. Jung descubrió una de las razones cuando un viejo hechicero le explicó entre lágrimas: «Antes los hechiceros tenían sueños y sabían si iba a haber guerra o enfermedades, si llovería o hacia dónde había que llevar los rebaños». Su abuelo, decía, había tenido aún sueños de esa especie, pero desde que los blancos llegaron al país aquellos sueños habían cesado. Tampoco eran ya necesarios, porque los ingleses siempre sabían lo que había que hacer; el crepúsculo de los dioses se había iniciado...

Jung averigua algo acerca del culto de la luna y del sol entre los elgonis. El sol es divino, pero sólo en el momento en que empieza a alzarse con su fuego sobre el horizonte. En ese momento los hombres salen presurosos de sus chozas, se escupen en las manos y extienden las palmas hacia el Sol con profunda emoción. No saben decir por qué lo hacen. Les basta con cumplir con el rito de la adoración. Evidentemente el acto de la adoración no requiere –aún– ninguna aclaración teológica. Tal como la aurora consti-

tuye una presencia divina, lo mismo ocurre con la luna en cuarto creciente, cuando emite una luminosidad dorada. Jung traduce el tácito ofrecimiento de la siguiente forma: «Ofrezco a Dios mi alma viviente». Por otra parte, para el visitante está lleno de implicaciones el hecho de que también la fuerza de las tinieblas, y de lo abismal y diabólico, tenga un lugar estable en la vida religiosa de los habitantes del monte Elgon, y que el temor a los *daimon* no impida que experimenten un sentimiento optimista de la vida.

Pero Jung no ha viajado a Africa sólo para recopilar o registrar hechos concernientes a la psicología de la religión. Sus apuntes y sus informes orales hacen referencia siempre a su capacidad de abrirse tanto a lo atávico como a las vivencias extraordinarias de la naturaleza, empezando por el fenómeno, sobrecogedor en aquellas latitudes, de la salida del sol, y terminando con las múltiples aventuras que la vida cotidiana de Africa depara al europeo. Jung habla de una «experiencia que llega hasta lo más profundo»: la de hallarse en las fuentes del Nilo y recuperar el conocimiento de las representaciones egipcias originarias. Alude con ello al saber en torno a Osiris, dios de los misterios, al dios halcón o dios del cielo Horus y su temible antagonista Set. En el dualismo del día y de la noche, de la resplandeciente luz del sol y la profunda oscuridad nocturna, Jung ve el deseo originario del alma de librarse de las tinieblas y emerger a la luz: «Una inefable nostalgia por la luz». Afirma percibirlo en la mirada del ser primitivo y hasta en los ojos del animal.

Ese es el carácter anímico de Africa, la experiencia de sus soledades. Es la oscuridad originaria, un misterio materno. Por eso la poderosa vivencia de los negros es el nacimiento del sol por la mañana. El momento en que la luz pasa a existir: eso es Dios. El instante trae la liberación. Es una vivencia originaria del momento, y ya se ha perdido y olvidado cuando se dice que el sol es Dios.[409]

Porque ello equivale a racionalizar o a teologizar lo atávico, a convertirlo en un objeto acerca del cual se pueden formular enunciados que se captan conceptualmente.

A fines de diciembre de 1925, se levanta el campamento al pie del monte Elgon y se emprende el camino de regreso. Sobreviene la tristeza, atenuada por la intención de emprender un segundo viaje. En sus Memorias, Jung observa que entonces no podía concebir que no volviese alguna vez a aquella insospechada majes-

tuosidad. «Mis compañeros de viaje y yo tuvimos la suerte de experimentar, hasta el último momento, el primitivo mundo africano con su inaudita belleza y también con su profundo sufrimiento. Los días de campamento fueron una de las épocas más bellas de mi vida. Gocé de la "paz de Dios" de un país aún primitivo. Las liberadas fuerzas de mi alma se precipitaban, llenas de dicha, de vuelta a la amplitud del mundo primitivo.»[410] El escritor de ibros de viajes Laurens van der Post, nacido en Africa y acreditado conocedor de ese continente, del que recorrió grandes extensiones a pie, señala en sus Memorias a propósito de Jung: «Yo creía de mí mismo que, de conocer algo, eso era Africa y sus habitantes. Pero cuando nosotros [Van der Post y Jung] hablábamos acerca de Africa, tenía que reconocer que Jung conocía las primitivas formas de vida africanas mejor que yo, y que, en la medida de lo posible, tenía por ellas incluso una estima más profunda. Hubo algunos momentos en los que me sentí un tanto desconcertado, pues un suizo –por importante que fuese– parecía comprender la naturaleza más íntima de mi continente natal mejor que yo».[411]

En lugar de dirigirse hacia el sudeste –al puerto de Mombasa pasando por Nairobi–, la caravana parte en dirección al lago Victoria, hacia el oeste. El paisaje y los hombres van cambiando gradualmente. Llegan a la comarca de Bugishu. El panorama que se abre sobre el valle superior del Nilo es extraordinario. El viaje continúa en parte en dos camiones, en parte a bordo de un barco alimentado con leña a través del lago Kyoga y en dirección al lago Alberto. Allí les esperan otras aventuras. Jung describe una «experiencia inolvidable» al hacer un alto en una aldea, en el camino desde el lago Alberto hacia Rejaf, en el Sudán. Allí se presentó el joven jefe de una tribu con su comitiva marcial, la cual no despertaba precisamente confianza. Inician una danza guerrera. Jung está tan excitado que da un salto para mezclarse con los bailarines, quienes, a un ritmo cada vez más veloz, blandean sus lanzas, sus espadas y sus mazas. La atmósfera se vuelve amenazadora, no sólo porque nadie puede prever de qué son capaces aquellos nativos en sus extáticos movimientos, sino porque Jung toma repentina conciencia del peligro de identificarse interiormente con ellos. Es el peligro del *going native* o del *going black*, por el que el europeo puede perderse en la psique arcaica. Desanimado, Jung intenta apaciguar a los guerreros. Como no

hay suficiente tabaco para obsequiarlos a todos, los amenaza, medio en serio, medio en broma, con su látigo de rinoceronte mientras suelta algunos tacos en su alemán de Suiza. Laurens van der Post, que muy bien podía imaginarse en esa situación, dice a propósito del relato de Jung: «Sus ojos brillaban cuando relataba la tensión de aquellos momentos. Fue ése al mismo tiempo el momento de transición en su relación con Africa...».[412]

Jung debió reconocer que su capacidad para recibir impresiones nuevas y extrañas había alcanzado su límite, y que también por una necesidad interna debía continuar rápidamente su viaje de regreso. Recibe el correspondiente indicio desde el inconsciente, pues, mientras que hasta entonces únicamente ha soñado con personas y con motivos de su patria, aparece ahora un sueño en el que un negro desempeña un determinado papel. Se trata de un negro estadounidense: el peluquero de Jung en Chattanooga, Tennessee. Y en el sueño está a punto de rizar el cabello de Jung, hasta dejárselo como el de un negro, con unas gigantescas tenacillas incandescentes. Cuenta Jung:

Yo sentía ya la dolorosa impresión del calor y me desperté con un sentimiento de angustia. Consideré el sueño como una advertencia del inconsciente; pues expresaba que lo primitivo era para mí un peligro. Evidentemente, esa vez fue cuando más cerca estuve del *going black*.[413]

Poco a poco va comprendiendo el viajero que su expedición de varios meses no sólo ha tenido importancia para su encuentro con la psique del hombre africano, sino que ha sido significativa para su marcha hacia el descubrimiento de sí mismo. ¿Qué ocurre con el psicólogo C. G. Jung cuando se enfrenta con el mundo arcaico y salvaje de Africa? Es ésa una pregunta que él preferiría evitar, a pesar de su propósito de investigar la reacción del europeo ante las condiciones del mundo primitivo.

Pero no era –como descubrí para mi sorpresa– tanto una pregunta objetiva, científica, como una pregunta intensamente personal, cuya respuesta alcanzaba todos los puntos débiles de mi propia psicología. Por lo tanto, debí reconocer que lo que había hecho que madurase en mí la decisión de realizar el viaje, había sido mucho menos la exposición de Wembley que la circunstancia de que, para mí, en Europa el aire se había vuelto demasiado irrespirable. Con tales pensamientos me deslizaba sobre las tranquilas aguas del Nilo hacia el norte: hacia Europa, al encuentro del futuro.[414]

Fue muy significativo para Jung llegar a Egipto desde las pendientes del monte Elgon (donde dice haber encontrado el origen de la representación egipcia de Horus), Nilo abajo, y no, como es habitual, desde el Mediterráneo, remontando el Nilo. Más que descubrir la influencia asiática sobre los grandes reinos del Nilo superior e inferior, le interesa la contribución camítica a la cultura egipcia. Y el mito de Horus es la historia de aquella luz emergente que los elgonis adoraban como a una manifestación divina.

El viaje desde el interior de Africa hacia Egipto se convirtió así para mí en un drama del nacimiento de la luz, lo cual se hallaba íntimamente vinculado conmigo, con mi psicología. Ello resultaba esclarecedor, pero me sentía incapaz de expresarlo en palabras.[414a]

¡Qué son los regalos usuales –trofeos de caza, armas o adornos exóticos– comparados con tales experiencias! No es sorprendente que Jung, aun meses después de su regreso –en agosto, desde Sils-Maria, al dirigirse a la analista estadounidense Frances G. Wickes–, asegurase que aún le faltaba mucho para «abrirse camino enteramente» a través de todas aquellas experiencias. Agregaba que Africa lo afecta a uno. «Jung necesitó algunos años para asimilar las experiencias de Africa», comenta Barbara Hannah, a quien él siempre volvía a contarle aquellas circunstancias. Forma parte de ellas, finalmente, el encuentro con el Egipto islámico. Jung, que siete años antes había descubierto la estructura del mandala, muy importante para alcanzar la totalización psíquica, visita en El Cairo una mezquita. Barbara Hannah sigue la relación de Jung:

«Tenía la forma de un cuadrado perfecto, con amplias y magníficas columnatas en cada uno de sus costados. En el centro se hallaba la casa de los manantiales en la que se practicaban las abluciones rituales. Brotaba allí una fuente, la cual constituía el baño de rejuvenecimiento para el renacimiento espiritual. Jung describía las calles del exterior, polvorientas y llenas de gente, y decía que aquella gigantesca sala era como la entrada al cielo o como el cielo mismo. Tenía la impresión de una concentración perfecta y se imaginaba acogido en el espacio inmensamente abierto del cielo. Aquella religión, en la que el dios es realmente una llamada, se le hacía por fin comprensible... Hablaba de cómo

escuchaba resonar en aquellas cúpulas la llamada –"¡Alá!"– sintiendo entonces como si esa llamada se expandiese hasta el cielo. Tales experiencias y, junto a ellas, la cultura, mucho más antigua, conmovieron a Jung profundamente».[415]

Son, pues, una y otra vez, experiencias inmediatas que deben asimilarse en el curso de muchos años antes de que el psicólogo que trabaja empíricamente se considere autorizado a hacer públicos los resultados de su investigación. Hasta que pueda hablar pormenorizadamente acerca de la naturaleza y del significado del mandala como símbolo religioso originario de la humanidad, pasarán aún algunos años, lo mismo que respecto de su teoría del inconsciente colectivo, el cual aparece representado por el «Africa negra». Así, el viaje que Jung hizo a ese continente constituye un episodio esencial en su vida y en su obra, y un importante elemento biográfico al que se añadieron aún muchos otros.

El encuentro con la alquimia

Entre las piezas más notables de la obra de C. G. Jung figuran, sin duda, los innumerables trabajos que dedicó a la alquimia desde el punto de vista de su significado para la psicología. La labor de investigación que lleva a cabo sobre este tema se extiende a lo largo de décadas, desde la mitad de su vida hasta su último período productivo. Jung quedó fascinado por la alquimia, cosa que no ocurrió con otros temas de trabajo y de conocimiento. Si se visita hoy el cuarto de trabajo y la biblioteca de Jung, se puede ver, en uno de los lados protegidos de la luz directa, una magnífica colección de raros y valiosos volúmenes sobre alquimia. Como «investigador de orientación eminentemente histórica» (A. Jaffé), no reunió aquellas ediciones originales solamente por mera afición, ni elaboró amplias selecciones manuscritas, de esos textos de alquimia sólo para rodearse de curiosidades. Antes bien, lo indujo a coleccionarlos la necesidad de corroborar, por medio de «prefiguraciones históricas», lo que él había experimentado y explorado psicológicamente y de insertar las producciones del inconsciente del hombre actual en un contexto histórico más amplio. Precisamente, al considerar de forma retrospectiva la fase crítica de su propia vida, se planteaba la pregunta de si en la historia había –y dónde– testimonios que avalasen esas experiencias internas. En sus Memorias escribe al respecto:

De no haber obtenido semejante prueba, jamás habría podido confirmar mis ideas. En este punto, el encuentro con la alquimia fue para mí una experiencia decisiva, pues sólo gracias a ella conseguí los fundamentos históricos que hasta entonces tanto había echado de menos.[416]

Así, el lector de la obra de Jung adquiere una cierta orientación acerca de la naturaleza de la alquimia. Esta es algo más que la expresión «precientífica» de la química, que ostenta hoy la condición de ciencia natural. La alquimia no alude a aquel presunto «arte de producir oro» –decadente y desacreditado– de los siglos pasados, en el cual el error –por no decir el (auto)engaño– y la verdad establecían una rara relación mutua. Quien busca seriamente la *lapis philosophorum* (la piedra filosofal) y se esfuerza por representarla en la forma química, piensa en un arte que ante todo constituye la vía para llegar a obtener conocimiento espiritual y físico, un camino de autotransformación representado en la figura de la transformación o transmutación de la materia. Alexander von Bernus, poeta y farmacéutico, uno de los pocos que en este siglo intentó establecer una relación mutua entre el camino meditativo y el operativo de la práctica alquímica, aclara: «El trasfondo de la alquimia es una iniciación: es una instrucción en los misterios que se extiende a través de los siglos: al influir en Occidente, en épocas anteriores al cristianismo, a partir de la actitud espiritual de la conciencia cosmopolita egipcia, caldea y griega, y, más tarde, desde el Oriente, a través de la cultura árabe, se tiñe con la sustancia del cristianismo... Sin duda, la idea de transmutación se halla en el núcleo mismo del camino alquímico de iniciación, pero no la idea de la transformación de los metales, sino el proceso interno de transmutación mística, de lo cual la transformación externa, química y física, de los metales, es sólo la forma de manifestación visible y real dentro de lo material».[417]

Mircea Eliade, como estudioso de la religión e investigador del comportamiento de los miembros de sociedades arcaicas respecto de esta materia, destaca también el carácter mistérico de esa «disciplina» y alude a los ritos de iniciación usuales entre los fundidores de metal, los herreros y los alquimistas. Según estas prácticas es, sin duda, posible sustentar –basándose en determinados supuestos– que la alquimia puede considerarse como un estadio temprano de la química. Desde la perspectiva de la historia del espíritu, el desarrollo se presenta, no obstante, de otro modo: «La alquimia aparece como una ciencia sagrada, mientras que la quími-

ca se constituyó después de que se hubiera despojado a la materia de su carácter sagrado. Existe, por lo tanto, necesariamente una discontinuidad entre la esfera de lo sagrado y la de la experiencia profana... Hay una distancia inmensa entre aquel que, poseído por el espíritu religioso, toma parte en el sagrado misterio de una liturgia, y el que goza como esteta de su fastuosa belleza y de la música que la acompaña. Los procedimientos alquímicos no tenían, seguramente, carácter meramente simbólico. Eran técnicas reales de laboratorio, cuyos objetivos, no obstante, eran distintos de los de la química. El trabajo del químico consiste en la observación exacta de procesos fisicoquímicos y en la experimentación sistemática para estudiar la estructura de la materia, mientras que el alquimista se ocupa del "sufrimiento", la "muerte" y "las nupcias" de la materia en la medida en que son necesarios para la transformación de la materia (piedra filosofal) y de la vida humana (elixir de la vida)».[418]

El hecho de que en ocasiones pueda dominar el factor no químico y, por lo tanto, no operativo de la alquimia es algo que se infiere si se parte de que el elemento místico de la experiencia religiosa se convierte en el contenido real; esto es, se utiliza, según el caso, la terminología y el simbolismo alquímicos, pero no para referirse al trabajo que en el laboratorio realizan los alquimistas, sino al hombre capaz de transmutarse o transformarse mediante la adquisición de una nueva cualidad. Jakob Böhme, y también los rosacruces, después de Andreae, se consideran los representantes de esta alquimia mística.[419] A partir de ahí, sólo hay un paso hasta la psicología profunda. Pero Jung no es el primero en ocuparse detenidamente de los aspectos psicológicos de la alquimia. El psicoanalista Herbert Silberer, reiteradamente mencionado en la correspondencia entre Freud y Jung, ya en 1914 había realizado un estudio [420] que –partiendo de las *Geheimen Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert [Figuras secretas de los rosacruces de los siglos* XVI y XVII] (Altona, 1875 y ediciones posteriores)– abarcaba la alquimia, el hermetismo, la doctrina de los rosacruces y la masonería, basándose en el punto de vista de la psicología profunda. Cuando Jung aborda ese campo de trabajo, pronto comprende que no puede conformarse con textos relativamente recientes, como los que utilizaba Silberer, sino que hace falta remontarse a las fuentes escritas de la alquimia, esto es, finalmente, a los comienzos de la alquimia occidental: la época alejandrina, en el momento en

que entran en contacto el espíritu griego y la magia técnica del Cercano Oriente.[421]

Pero esto es solamente el eje histórico. Como el interés de Jung está orientado sólo hacia el proceso de transformación interna, a la individuación, y por lo tanto al proceso de convertirse en uno mismo, se comprende que el impulso decisivo que lo llevó a profundizar en la tradición alquímica tuviera su origen en el inconsciente. Tiene tras de sí muchos años de estudio del antiguo gnosticismo. Pero por interesante que le resulte, Jung no puede considerarlo como la buscada «prefiguración histórica» de sus propios resultados, porque el hiato existente entre el simbolismo del gnosticismo y la experiencia interna del hombre actual es para Jung demasiado grande e insalvable. Hace falta encontrar un pilar tomado de la historia del espíritu y de la conciencia, en la corriente de la psique de la humanidad, para tender el puente; y a ello se dedica Jung, a mediados de la década de los veinte.

A partir de 1925, tiene muchos sueños de contenido semejante: contiguo a su casa hay un edificio que el sujeto del sueño no parece conocer, pero que de algún modo despierta en él una impresión extraña. Y un día, cuando el sueño lo conduce hacia el interior de ese edificio, descubre allí una

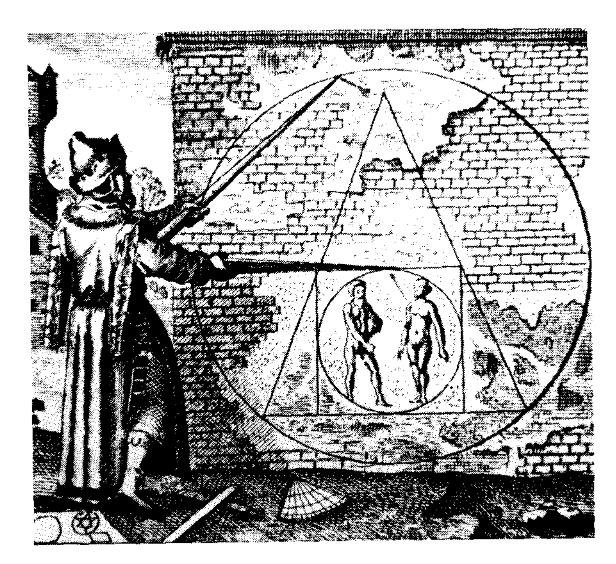
> maravillosa biblioteca cuyos ejemplares en su mayor parte provienen de los siglos XVI y XVII. Tomos grandes y gruesos, encuadernados en cuero, se alinean en los anaqueles. Entre ellos había algunos que estaban ornados con grabados en cobre de extraña naturaleza y contenían reproducciones de sorprendentes símbolos como nunca había visto...[422]

Ese sueño conduce a Jung al lugar debido, pues más tarde comprueba que los emblemas y los símbolos de aquellos volúmenes proceden, o deberían proceder, del ámbito de la alquimia. El hecho de que diez o quince años después de tener aquella serie de sueños ya poseyese una colección similar de libros de alquimia es, desde el punto de vista biográfico, muy interesente, pero para Jung lo es más haber llegado a comprender que aquella ala desconocida de la casa, con la singular biblioteca, encarna una parte –que aún debe explorar más de cerca– de su propia personalidad. Hacia 1926 tiene finalmente otro sueño que se desarrolla durante la época de la guerra en el sur del Tirol o en las regiones del norte de Italia, y que interpreta como el anuncio de su encuentro con la alquimia. La figura onírica –un campesino–

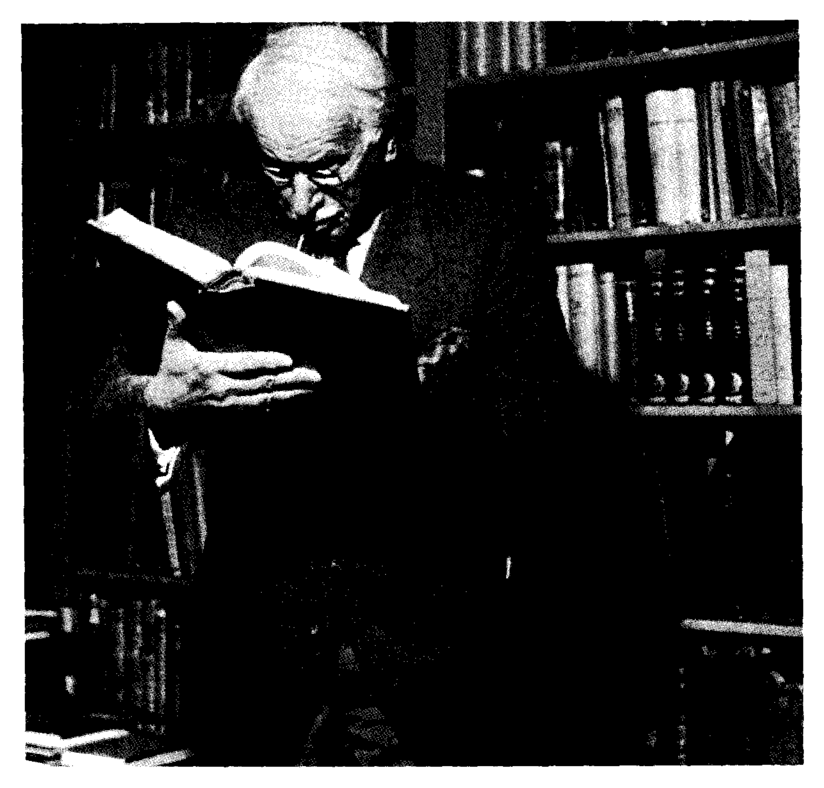
formula la siguiente y notable declaración: «¡Ahora estamos atrapados en el siglo XVII!».[423] Para Jung, que desde su niñez ha tenido la certeza de pertenecer a épocas pasadas, este sueño no representa, en absoluto, mensaje especial alguno. Lo interpreta más bien como una tarea obvia de su vida, a la que debe dedicarse para emerger de ese «siglo XVII», a lo largo de los años, maduro y transformado.

Por eso, hasta que escribe y publica *Psicología y alquimia* [Psychologie und Alchemie] (1944), una de sus obras principales, pasan casi dos décadas. Son años de profundización en los textos alquímicos y en su desciframiento psicológico, cuyo proceso de dilucidación requiere una cuidadosa comparación con lo vivido, tal como lo comparten analista y cliente en el trabajo analítico en común. Jung encarga a unos anticuarios que le consigan los textos originales más importantes, que son muy raros, empresa bastante costosa. Y la joven filóloga clásica Marie-Louise von Franz, que ha llegado a Bollingen como estudiante, paga su análisis con Jung ayudándolo a traducir autores latinos y griegos. Es necesario ocuparse además detenidamente del rico material gráfico que autores e impresores antiguos agregaban a las obras para explicar, mediante ilustraciones, lo que no podía expresarse en conceptos. Jung llama la atención acerca del hecho de que el sorprendente paralelismo existente entre ciertas producciones del inconsciente del hombre actual y los resultados de la búsqueda de los alquimistas se inicie precisamente allí donde se registran correspondencias formales y de contenido entre imágenes oníricas y grabados alquímicos.

Cuanto más investiga Jung en este nuevo campo de trabajo, más se convence de que la alquimia constituye algo así como una corriente esotérica subterránea relacionada con el cristianismo.[424] En otros términos, la alquimia es al cristianismo lo que el sueño a la conciencia. Y así como el sueño compensa en la imaginación los conflictos que se presentan en la vida cotidiana consciente, de igual manera la alquimia se esfuerza por poner de manifiesto la tensión originada por los opuestos que –se reconozca o no– existen en el cristianismo. Esta problemática se hace evidente, por ejemplo, cuando se advierte (¡cosa que ocurre desde hace mucho tiempo!) que en la imagen tradicional de la Trinidad de Dios falta el elemento femenino, o que de ordinario se trata el mal como ajeno a la voluntad de Dios: el diablo como disociación oscura de un Dios luminoso. Sobre este tema Jung reflexiona:







↑ C. G. Jung en su biblioteca, 1946.

← El alquimista como geómetra: «Haz de hombre y mujer un círculo y traza a partir de éste un cuadrado y a partir de éste un triángulo. Haz un círculo, y tendrás la piedra filosofal».

← *Coniunctio* en el ánfora alquímica. Fue Jung quien redescubrió la correspondencia entre esta unión de los contrarios en la obra de la alquimia y los procesos de integración orientados hacia la conversión en uno mismo.

El mal quiere tener tanto peso como el bien, pues bien y mal no son finalmente sino extensiones ideales y abstracciones de la acción, las cuales pertenecen ambas a la claroscura manifestación de la vida. No hay, en última instancia, ningún bien que no pueda nacer de lo que no es malo, ni ningún mal que no pueda nacer de lo que no es bueno.[425]

Ahora bien: el encuentro con la sombra y, después, la integración de ese lado oscuro –perteneciente a la totalidad de la persona– de la psique humana, forma parte del proceso hacia la totalización psíquica. Algo análogo ocurre en la primera fase del proceso alquímico, llamada *nigredo* (ennegrecimiento). En general, la dinámica de la transformación desempeña aquí un papel predominante, mientras que la dogmática confesional está fija y definitivamente formulada, como (estática) verdad de la fe. El alquimista es principalmente un experimentador, un buscador. Está en el interior de un proceso del que (en contraposición con el científico natural de la actualidad) no puede salir. Y, finalmente , está la meta, a la que se ansía llegar gradualmente, acompañado por fenómenos cromáticos y formales, como las «nupcias químicas», expresión de la feliz unión de los contrarios: lo claro y lo oscuro, o lo masculino y lo femenino. De otro modo no puede hallarse la «piedra filosofal». Lo que desde la antigüedad las religiones enseñan acerca de la «hierogamia», lo que el místico aguarda «interiormente» como unas «nupcias místicas» con el auxilio de la gracia divina: eso son las «nupcias químicas» en el terreno de nuestro buscador. Y en la alquimia esas nupcias tienen lugar en el interior y en el exterior: en el exterior, en forma de transformaciones materiales; en el interior, en el proceso de la propia transformación áurea. No en vano uno de los lemas de la alquimia dice: *Aurum nostrum non aurum vulgi*, «Nuestro oro no es el oro común».

También está fuera de lo habitual, en el sentido más estricto del término, lo que en este contexto se entiende por «nupcias». La hierogamia o matrimonio sagrado puede rastrearse hasta el ritual de los egipcios con sus muertos. Las nupcias y la muerte están estrechamente relacionadas entre sí. «El amor es fuerte como la muerte», dice el canto nupcial de Salomón (*Cantar de los cantares,* 8, 6). Cuando muere el rabí Simón ben Iojai, destacado personaje simbólico de la cábala, se festeja, según el Sefer ha-Sohar, su boda en el más allá. Como veremos, el propio Jung, al hallarse próximo a la muerte, tuvo experiencias concernientes al *mysterium coniunctionis* y, por lo tanto, a aquella dimensión de la realidad individual y

transpersonal que el alquimista caracteriza con la meta «manifiesta y secreta» –en el sentido de Goethe– del *opus alchymicum*, de la tarea de preparación de la piedra filosofal (*lapis philosophorum*). En el sentido de la psicología junguiana se trata nada menos que del acontecimiento de la individuación o del convertirse en uno mismo, que, en última instancia, comprende todo el proceso de la vida, incluida la propia muerte. Por eso, este proceso no puede completarse durante la encarnación terrestre. Nadie puede decir: «¡Ya lo he experimentado!» Así considerado, el *mysterium coniunctionis* es, aun desde el punto de vista psicológico de Jung, también un difícil problema, como pone de manifiesto en todos los libros que dedicó a este tema.

Un punto problemático estriba en el hecho de que el nacimiento del racionalismo iluminista trajo, sin duda, el esclarecimiento y la consolidación de la conciencia del yo pero, al mismo tiempo, tras la precedente desacralización del mundo, también despojó a la materia de animación o vida. Tan sólo desde un punto de vista exclusivamente materialista parece posible contemplar el mundo en su totalidad. Y, de hecho, la razón que mide, pesa y calcula, con la técnica moderna, hace posible la manipulación, hasta entonces inexistente, de la materia. Así, la materia y el espíritu (o psique) –en la medida en que se esté dispuesto a reconocer la existencia de la segunda de esas dos realidades– llegan a separarse una de la otra como dos cuerpos extraños. Sin duda es interesante que el sueño alquímico de Jung remita al siglo XVII, esto es, a la época durante la cual –desde el punto de vista de la historia del espíritu– se impone aquella tendencia a la disociación de espíritu y materia, cuyo resultado fue, por una parte, el nacimiento de las ciencias naturales y, por otra –con reiterada demora–, el surgimiento de una «psicología sin alma». La tarea de Jung consiste evidentemente en reunir los hilos del desarrollo del espíritu y de la concepción de la realidad allí donde una vez se cortaron. Esta tarea en la que Jung se empeña no consiste en desplazar la conciencia hacia el pasado, sino en algo muy distinto. Por un lado, al comparar el simbolismo de la alquimia con el simbolismo onírico del hombre actual (por ejemplo, en *Psicología y alquimia*) llega a comprender aspectos del proceso de individuación y, asimismo, de hechos tan importantes para todo terapeuta como es el fenómeno de la transferencia.[426] Los procesos de transformación de los alquimistas esclarecen el proceso de la liberación de la neurosis y de la orientación unilateral de la

conciencia, y así la psique consciente y la psique inconsciente se unen, se totalizan en el sí-mismo. Por otra parte, la elaboración de la problemática alquímico-psicológica lleva al diálogo con la física moderna. Los rasgos del mundo atómico de la microfísica se emparentan con la naturaleza de lo psíquico, pues hay indicios de que –eventualmente– la energía física y la energía psíquica representan aspectos de una misma realidad; el *unus mundus*, el mundo uno o unido,[427] como llamaban alquimistas y filósofos de fines de la Edad Media a ese conocimiento de la existencia de una realidad unitaria.

De esa manera, Jung, especialista en psicología profunda, amplía su horizonte mental con los conocimientos de estas disciplinas. Su enfoque, a partir de la física, aplicado al terreno de la psicología suscita el interés de dos renombrados físicos con quienes intercambia ideas a mediados de la década de los treinta, cuando Jung presenta los primeros resultados de sus investigaciones acerca de la alquimia. Esos dos físicos son Wolfgang Pauli, profesor de física teórica en la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich, y galardonado en 1945 con el Premio Nobel de Física, y el profesor Pascual Jordan, quien desde 1930 es director del Instituto de Física de la Univerdidad de Rostock. Jordan escribe a Jung a propósito de los primeros estudios que éste ha realizado en su terreno: «Me impresionó que también aquí ha empezado a manifestarse una gran comprensión hacia la alquimia; pues desde hace tiempo me parece necesario excluir la valoración, enteramente superficial, de la que hasta hoy ha sido objeto la alquimia; pero hasta ahora había buscado inútilmente una explicación profunda de lo que en realidad se ponía de manifiesto en ese fenómeno tan importante en la historia de la cultura».[428] Antes de lograr que ese diálogo fundamental con las ciencias naturales diera sus frutos, Jung debió prestarse primero él mismo como receptor. A los sueños referentes a la alquimia que ya hemos mencionado agrega el conocimiento de un antiguo texto taoísta, cuya versión alemana de Richard Wilhelm se titula *Das Geheimnis der Goldenen Blüte [El secreto de la flor de oro]*. En el prólogo de la segunda edición de esa obra, comentada por él mismo, escribe Jung:

Mi difunto amigo Richard Wilhelm me envió el texto de *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* en un momento problemático para mi propio trabajo. Fue en 1928. Desde 1913 me hallaba dedicado a la investigación de los procesos del inconsciente colectivo y había llegado a resultados que

me parecían discutibles en más de un aspecto. No sólo se hallaban más allá de lo que se conocía como psicología «académica», sino que trascendían incluso los límites de la psicología médica, puramente personalista. Se trataba de una amplia fenomenología a la que no podían aplicarse las categorías y los métodos hasta entonces conocidos. Mis conclusiones, procedentes de quince años de esfuerzos, parecían estar suspendidas en el aire, al no ofrecerse en ninguna parte la posibilidad de una comparación.[429]

Es, pues, el texto de los antiguos alquimistas chinos el que ayudó a Jung a hallar el camino correcto, que lo llevó finalmente a descubrir en la alquimia occidental, el material necesario para comparar su investigación en el terreno de la psicología profunda. El texto constituye un catalizador, un impulsor, y no el patrón con cuya ayuda deba comprenderse la espiritualidad del Lejano Oriente. Así, Jung aclara el malentendido según el cual su comentario psicológico describiría su método terapéutico. Más bien ocurre lo mismo que con el *I Ching* o *Libro de las Transformaciones*, traducido también por Richard Wilhelm, texto que constituye un desafío tanto para el especialista en psicología profunda como para el físico, en la medida en que se basa en el principio de la sincronicidad o paralelismo temporal. Se alude con ello al hecho de que los procesos tanto psíquicos como físicos se «hallan ordenados», y para viabilizarlos se ha de postular un determinado arquetipo como factor ordenador. Transcurrieron varios años hasta que al fin Jung pudiera esclarecer este arduo tema, publicado en un ensayo en colaboración con Wolfgang Pauli, titulado «Synchoronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» [La sincronicidad como principio de relaciones no causales].[430] Los primeros esbozos de este período, durante el cual estudió la alquimia, los presenta Jung en el seminario que dicta en Inglaterra en el otoño de 1929 y en su artículo necrológico acerca de Richard Wilhelm (1930).

Sus estudios acerca de la alquimia (alrededor de 1940) y la profundización de la lectura de los escritos de Paracelso ayudan a Jung a colocar en su sitio las cosas que hasta entonces se hallaban en cierto modo desconectadas y yuxtapuestas:

...el mundo figurativo de la imaginación, el material empírico que había reunido en mi consultorio y las conclusiones que había extraído de ello. Empezaba a reconocer entonces lo que significaban los contenidos en una perspectiva histórica. Se profundizó mi comprensión de su carác-

ter típico, la cual había ido preparándose a lo largo de mis investigaciones acerca de los mitos. Los modelos y la naturaleza de los arquetipos pasaron a ocupar el centro de mis investigaciones, y reconocí que, sin la historia, no hay psicología ni, mucho menos, psicología del inconsciente. Probablemente, la psicología de la conciencia pueda contentarse con el conocimiento de la vida personal, pero la explicación de la neurosis requiere una anamnesis, la cual llega a niveles más profundos que el conocimiento de la conciencia; y cuando en el tratamiento se llega a decisiones inusuales, se presentan sueños cuya aclaración exige algo más que reminiscencias personales.[431]

Así se completa el círculo. Lo que en una consideración superficial puede ser erróneamente entendido como un extravagante desvío hacia un dominio lejano, para la praxis cotidiana del psicoterapeuta familiarizado con el simbolismo alquímico constituye un inapreciable conocimiento.

Sin duda, desempeñó la investigación de la alquimia un papel central, incluso «centrador», en la vida de C. G. Jung, y gracias a ella advierte su propia relación interior con Goethe.

El secreto de Goethe consistía en que estaba obsesionado por el proceso de la transformación arquetípica que se desarrolla a lo largo de los siglos. Concibió su *Fausto* como *opus magnum* o *divinum*...[432]

En una carta fechada en 1955, cuando tiene ochenta años, caracteriza directamente el *Fausto* como un «*opus alchymicum* en el mejor sentido de la expresión». El *mysterium* de la *coniunction* actúa como *leitmotiv* en todo el libro de Goethe. Al mismo tiempo, Jung deja entrever que pudo comprender claramente el *Fausto*, cuya lectura lo había acompañado toda la vida, después de haber leído, a mediados de la década de los treinta, *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz [Las nupcias químicas de Christian Rosenkreutz]*, de J. V. Andreae,[433] aquel famoso texto fundacional de los rosacruces donde se narra en «siete días» el itinerario alquímico de la iniciación y maduración del imaginario Christian Rosenkreuz.[434]

Al mismo tiempo, Jung profundiza su comprensión de la realidad religiosa, tema de algunas de sus conferencias a partir de mediados de la década de los treinta, y de sus libros (*Psicología y religión [Psychologie und Religion]* y *Paracélsicas [Paracelsica]*). En su alma Cristo es el *Anthropos* –el verdadero hombre–, modelo del «sí-mismo», al menos para el occidental. La alquimia alude a ese Cristo-sí-mismo en la elaboración de la piedra filosofal, de manera

que puede hablarse del paralelismo existente entre *lapis* y Cristo. En *Psicología y alquimia*, Jung corrobora ampliamente ese paralelismo,[435] al comentar detenidamente las visiones del gnóstico y alquimista Zósimo de Panópolis, que actuó en el siglo III, y la labor de Jakob Böhme[436] en el siglo XVII, quien sin practicar la alquimia, se valió de sus simbolismos. Jung llega a la siguiente conclusión:

De este material resulta entonces con toda nitidez lo que la alquimia busca en última instancia. Se proponía producir un *corpus subtile*, el transfigurado cuerpo de la resurrección, esto es, un cuerpo que es al mismo tiempo espíritu. En esa tendencia, coincide con la alquimia china tal como hemos llegado a conocerla a través del texto de *El secreto de la flor de oro*. Se trata allí del «cuerpo diamantino» o de la inmortalidad, alcanzada mediante la transformación corporal. Por su transparencia, su brillo y su dureza el diamante es un símbolo adecuado.[437]

Y el hombre que experimenta está siempre involucrado en el proceso. Por eso, el significado que tiene la alquimia en la psicología de C. G. Jung, es, en un resumen esquemático, el siguiente: el alquimista se ve en la «obra» *(opus alchymicum)* como alguien que ya no puede ni quiere seguir siendo el que es. Debe someterse a una transformación interna, total, como exigía Gerhard Dorn (Dorneus), paracelcista del siglo XVI, muchas veces citado por Jung:

Transmutemini in vivos lapides philosophicos!
¡Transformaos en piedras filosofales vivientes!

es decir, «¡hallad en vosotros mismos la "piedra de los sabios"; preparadla a través de la refundición de vuestra esencia, y no os conforméis con las habituales prácticas químicas de la cocina del alquimista!». Estos procedimientos, cuya *prima materia* es la sustancia inicial aún no transformada pero misteriosa, hacen que el experimentador, que siempre es también un ser meditativo, atraviese una determinada secuencia de estadios evolutivos: el primero es la *nigredo* o ennegrecimiento, un estadio peligroso que puede confundir al experimentador por la generación de humo y de veneno. En el itinerario psicológico de la individuación esta fase corresponde al enfrentamiento con la «sombra». La segunda fase es el *albedo* o emblanquecimiento. Se puede establecer un paralelismo entre esta fase y la integración de la imagen del alma, el *anima* o el *animus*. Este estadio corresponde, en su paralelismo con la psicolo-

gía, al fenómeno de la transferencia que se establece entre el paciente y el terapeuta, y que suele suscitar dificultades en el proceso analítico. Entran aquí en juego las «nupcias místicas». Los expertos de la Antigüedad tenían a su lado una *soror mystica*, una hermana o auxiliar espiritual, que formaba parte del contexto. El *opus* alquímico llega finalmente a una tercera fase, la *rubedo* o *citrinitas* (enrojecimiento o «doramiento»). La deseada piedra filosofal parece hallarse en una cercanía alcanzable. Los opuestos espíritu/materia, luz/oscuridad, masculino/femenino están unidos en esta fase que, expresada en términos psicológicos, es el sí-mismo. Así se ha recorrido el camino iniciático del alquimista, rico en extravíos y obstáculos, en la medida de lo posible.

Esta ardua tarea mantuvo ocupado a Jung durante más de una década, y lo obsesionó hasta los últimos estadios de su obra más tardía. En sus Memorias responde a la pregunta de por qué se sometió a un trabajo que requiere tanto esfuerzo y tanta paciencia:

Las experiencias del alquimista eran mis experiencias, y su mundo era en cierto sentido el mío.[438] Con ello había llegado finalmente a lo que se hallaba en la base de mis propias experiencias de los años que van de 1913 a 1917; pues el proceso por el que pasé entonces corresponde al proceso alquímico de transformación del que se habla en *Psicología y alquimia*.[439]

En el epílogo de esta obra básica, Jung explica que el alquimista proyectaba (inconscientemente), en los procesos de transformación química que llevaba a cabo, los estadios del fenómeno de la individuación; el alquimista experimenta su propia transformación y su propia maduración. Y señala que el término «individuación» en modo alguno alude a un hecho exhaustivamente conocido y clarificado o clarificable.

Indica únicamente el dominio, aún muy oscuro y objeto de una investigación incompleta, de los procesos de concentración, producidos en el inconsciente, que forman la personalidad. Se trata de fenómenos que comprenden toda la vida y que desde siempre, debido a su carácter atávico, han supuesto el impulso más importante para la formación de símbolos. Y tales procesos son misteriosos en la medida en que plantean al entendimiento humano un enigma por cuya solución ese entendimiento se esforzará aún durante mucho tiempo, y acaso inútilmente. Pues resulta dudoso si el entendimiento es el instrumento más apropiado para ello o no. No en vano se caracteriza a la alquimia como «arte», en el

correcto sentido de que se trata de procesos de formación que sólo es posible captar realmente viviéndolos, pero que intelectualmente sólo pueden ser indicados.[440]

La insistencia –expresada por Jung a lo largo de toda su vida– en la propia vivencia, en la propia experiencia, a pesar de las palabras altisonantes de las grandes autoridades, a las cuales de todos modos también debe prestárseles atención, tiene el mismo valor aquí que en cualquier otro camino de formación espiritual.

Rumpite libros, ne corda vestra rumpantur!
¡Romped vuestros libros para que no se rompan vuestros corazones!

El alquimista debe perseverar en el estudio de los libros, pero también sabe que éstos no pueden equipararse con la experiencia del espíritu. La letra mata, el espíritu vivifica.

Como la dedicación de Jung al estudio de la alquimia se extiende a lo largo de más de tres décadas, se retomará el hilo biográfico en la década de los treinta para considerar la fase, decisiva tanto desde el punto de vista biográfico como histórico, que representa la era del nacionalsocialismo, e igualmente las aportaciones realizadas por Jung a su obra, ya sea a propósito de la psicología de la religión, de su viaje a la India por varios meses o de los encuentros en el círculo Eranos.

Eranos:
el «ombligo del mundo»

«Eranos es en realidad un jardín alargado y relativamente pequeño, inclinado en terrazas desde la carretera del litoral, pegada a las rocas, que conduce de Ascona a Brisago, hasta la orilla del lago Maggiore. Originalmente el terreno era una viña –de ahí las terrazas–, y espiritualmente ha seguido siéndolo hasta hoy, pues al reunirse allí e intercambiar ideas pensadores y eruditos, se extrae de sus conocimientos el vino de la sabiduría.» [441] Así describe Alfons Rosenberg, el experto en símbolos y en meditación y escritor, el lugar donde durante más de medio siglo se llevaron a cabo las internacionalmente conocidas Jornadas Eranos. La holandesa Olga Fröbe-Kapteyn, estudiosa de la teosofía anglohindú, inició en la Villa Gabriella, el 14 de agosto de 1933, la serie de jornadas que desde entonces se realizarían anualmente por la misma época. Olga Fröbe recibió la influencia inicial de Rudolf Otto, de Marburgo, estudioso de la religión que se había dado a conocer con su obra *Das Heilige [Lo sagrado]* (1917). También a él se debe el nombre de las reuniones anuales: «*eranos*» era en la Antigua Grecia la comida más o menos improvisada en la que cada uno de los participantes debía contribuir con una aportación alimenticia, intelectual o artística. En el prólogo del primer *Eranos-Jahrbuch [Anuario Eranos]*, donde se incluyen los textos de las distintas exposiciones en su lengua original (alemán, inglés, francés), la iniciadora describe así su intención original:

«Las Jornadas Eranos se han propuesto como meta mediar entre Oriente y Occidente. La tarea de esa mediación, y la necesidad de crear un lugar para promover ese entendimiento en los dominios espirituales, se hizo cada vez más clara... La confrontación fecunda entre Oriente y Occidente es en principio una cuestión psicológica. Los definidos planteamientos del hombre occidental en sentido religioso y psicológico pueden hallar sin duda una fecundación oportuna y completamentaria por parte de la sabiduría de Oriente. No se trata de una imitación de los métodos y doctrinas orientales, ni de menospreciar o excluir la sabiduría occidental referente a todo ello, sino de que la sabiduría, el simbolismo y los métodos orientales pueden ayudarnos a redescubrir nuestros propios valores espirituales.»[442]

«Redescubrimiento» y «renacimiento», dice una consigna que desde hacía algunas décadas se propagaba y se experimentaba, con muchas variantes, también en otro lugar de Ascona, el monte Verità (el «Monte de la Verdad»), a cuyo pie se encontraba una aldea de pescadores. Allí habían residido a comienzos de siglo idealistas y reformadores del mundo o de sí mismos de todo tipo, con el fin de practicar sus formas alternativas de vida, de curación y de arte. Si el anarquista ruso Mijail Bakunin había residido a fines del siglo XIX en la vecina Locarno, el monte Verità, con su balneario y sus parques, albergó a artistas y escritores de las más diversas tendencias: dadaístas y expresionistas, pintores, escultores y bailarinas –por ejemplo, Rudolf von Laban con su escuela de danza–, utopistas sociales y socialistas como Erich Mühsam, y ocasionalmente también hombres como Martin Buber y Hermann Hesse. Se hospedó allí la intrigante condesa Franciska von Reventlow, al igual que el desdichado psicoanalista Otto Gross, colega y, en un tiempo, paciente de Jung, y teósofos y masones como Franz Hartmann o el tristemente célebre Theodor Reuss, con su Ordo Templi Orientis (Orden del Templo de Oriente, O.T.O.).[443] Y a la altura de Porto Ronco, en el lago Maggiore, las excitantes islas de Brissago, llamadas también «Islas de los Bienaventurados».[444]

Pero la casa Eranos y los encuentros anuales que se desarrollaban en ella tenían poco en común con el monte Verità, porque durante años C. G. Jung les otorgó su propia fisonomía, expresada, por una parte, en el carácter internacional de los encuentros y, por otra, en el hecho de que representantes de distintas disciplinas realizasen su contribución especial a un tema central común. Al

principio predominaron las aportaciones de las ciencias del espíritu; después de la segunda guerra mundial se manifestaron con más vigor los estudiosos de las ciencias naturales, como el biólogo de Basilea Adolf Portmann, los físicos Erwin Schrödinger y Max Knoll, el etnólogo Jean Servier, el médico Manfred Porkert o el paleontólogo Kurt Gerhardt. Cuando Eranos abrió por primera vez sus puertas, el tema fue: «Yoga y meditación en Oriente y en Occidente». Figuraban entre los participantes el especialista en hinduismo de Heidelberg Heinrich Zimmer («A propósito del significado del Tantra Yoga hindú»), y el sinólogo Erwin Rouselle, director del Instituto de Lengua China de la Universidad de Francfort. Mientras que dos (antiguos) teólogos, el converso Friedrich Heiler («La contemplación en la mística cristiana») y el excomulgado Ernesto Buonaiuti,[445] de la Universidad de Roma («Meditación y contemplación en la Iglesia Católica Romana»), representaban la tradición occidental, el discípulo y amigo de Jung Gustav Richard Heyer pronunció una conferencia titulada «Sentido e importancia de la sabiduría oriental para el desarrollo espiritual en Occidente». La exposición de Jung versó sobre «La experiencia del proceso de individuación». A los historiadores de la religión y a los teólogos les correspondía sobre todo informar acerca de los hechos y los desarrollos históricos, de modo que ambos psicólogos dirigen la atención de sus oyentes especialmente hacia las posibilidades de la experiencia del hombre actual. Es necesario tender un puente hacia el mundo interno del inconsciente. Heyer explica que la psicología junguiana está reuniendo precisamente los materiales para hacerlo,[446] y también, y especialmente para satisfacer a los contemporáneos que han perdido el contacto con la tradición eclesial pero se sienten empujados desde su interioridad hacia el camino individual de la experiencia del sí-mismo.

Jung explica cómo debe concebirse ese proceso, y para ello se vale del ejemplo de un caso: una estadounidense de cincuenta y cinco años. Jung refiere los sueños de esta paciente y, como ilustración, muestra una serie de dibujos que ésta ha realizado, productos del inconsciente; no son obras de arte sino registros gráficos de su experiencia, etapas del proceso de individuación como proceso de transformación en sí mismo, según señala el conferenciante. En claro contraste con los demás participantes se dedica a improvisar. Ciertamente, Jung ha estudiado ya durante varios años ese tema cental de la psicología analítica, pero se ha

impuesto la obligación de publicar un libro para una audiencia más amplia sólo cuando, como autor, haya comprendido suficientemente el tema. Las Jornadas Eranos poco a poco se convierten para Jung en una primera y relativamente íntima plataforma donde presenta su obra en ciernes. En el primer tomo del *Anuario Eranos*, la contribución de Jung es relativamente poco extensa, porque se trata de un resumen elaborado posteriormente por Toni Wolff. Sólo diecisiete años más tarde (1950) alcanza ese estudio una forma más amplia y reelaborada, en el libro titulado *Formaciones de lo inconsciente [Gestaltungen des Unbewussten]*.[447]

La primera presentación de Jung quizá provocara el cambio de tendencia que manifestó en poco tiempo la anfitriona de las jornadas. Olga Fröbe se hallaba vinculada a un grupo teosófico estadounidense al que deseaba ofrecer un lugar destinado a reuniones y conferencias. Un episodio acaecido entre la señora Fröbe y C. G. Jung da cuenta de ese cambio. Alfons Rosenberg, presente en esa ocasión, dice que Jung había manifestado claramente su desagrado por los grandes cuadros expuestos en la sala de conferencias, «los cuales se acercaban a las formas geométricas y estaban pintados únicamente en azul, negro y dorado. Esos rígidos cuadros provocaban un efecto áspero, misterioso y solemne, y otorgaban una terrible frialdad a la atmósfera; habían sido pintados con el intelecto, y no con el corazón; eran eficaces, pero antipáticos. Jung los criticó dura y desconsideradamente, en especial uno de ellos. Olga Fröbe lo había cubierto con una rejilla negra formada por el signo "om", sagrado para los hindúes, y a través de esa rejilla se veía, en segundo plano, un templo dorado. Jung pronunció las frases más duras a propósito de esa composición, y dijo que la autora del cuadro había colocado al diablo entre ella y lo sagrado, el símbolo de lo divino: estaba aliada con el diablo. Estas palabras conmovieron a Olga Fröbe de tal modo que no sólo la indujeron a deshacerse de la influencia del grupo teosófico, sino en general a cambiar de rumbo...».[448] Rosenberg sospechaba que ése fue precisamente el momento en el que nació Eranos, habiendo sido Jung su padrino, sin proponérselo.

Es fácil comprender que debe de ser muy grande la distancia entre cuadros realizados sobre la base de una teoría más o menos abstracta o de un sistema «teosófico», y aquellos que deben su origen a la vitalidad y a la espontaneidad de la psique. En las notas de la conferencia tomadas por Toni Wolff hay otro matiz: después

de las exposiciones de sus colegas, Jung recita los versos del *Tao Te King* de Lao Tsé «¡Renunciad a la erudición! / Así os liberaréis de las preocupaciones» (cap. 19), pero aclara luego:

Tras la fragancia de Oriente, viene el hombre europeo: desagradable, ladrón de almas, conquistador, representante de la «religión del amor», comerciante de opio, desorientado, miserable pese a la abundancia de su sabiduría y de su arrogancia intelectual. Esa es la imagen del hombre occidental...[449]

De esa cruda confesión de vacío e indigencia espirituales en el europeo «cristiano» no extrae Jung, empero, la exigencia de tomar préstamos de Oriente, como parece sugerir la temática que constituía el marco de la reunión, y como probablemente esperaba una parte de los participantes. En lugar de actuar como propagandista de la sabiduría de las religiones y de los caminos espirituales de Oriente, Jung sugiere:

Lo esencial sólo puede desarrollarse a partir de nosotros mismos. Por eso, cuando el hombre blanco sigue la dirección señalada por sus instintos, se pone instintivamente a la defensiva contra todo lo que se le pueda decir o aconsejar. Y lo que ya ha deglutido, debe expulsarlo nuevamente como un *corpus alienum*, como un cuerpo extraño, pues su sangre rechaza lo que ha crecido en suelo extranjero.[450]

Pocos años más tarde el propio Jung lo experimentaría en carne propia en su viaje a la India.

Cuando en 1934 invita al psicólogo de Küsnacht a las segundas Jornadas Eranos, Olga Fröbe cuenta ya con un magnífico equipo de colaboradores. El círculo de participantes se ha ampliado sustancialmente, de manera que, con el título de «Simbolismo y desarrollo espiritual en Oriente y Occidente»,[451] puede continuarse la temática ya iniciada. Entre los nuevos colaboradores figura un representante hindú de la misión Ramakrishna de Madrás, quien estudia el simbolismo religioso del hinduismo en relación con los métodos de ejercitación espiritual. Moritz Carl von Cammerloher, de Viena, pronuncia una conferencia acerca del lugar del arte en el mundo de las imágenes psicológicas. El historiador de arte Rudolf Bernoulli, de Zurich, habla sobre el simbolismo de los números en el sistema del tarot. Esta vez también participa una joven, Sigrid Strauss-Kloebe, discípula de Jung y de Heyer («Acerca del significado psicológico del signo astrológico»). Aun cuando en 1934 el

tono de la discusión acerca de las distintas concepciones del mundo se estaba haciendo en Alemania cada vez más áspero, en Eranos exponen uno junto a otro dos hombres entre los cuales existe, no obstante, un profundo abismo ideológico: el estudioso de la religión Jakob Wilhelm Hauer, de Tubinga, quien públicamente ha saludado como «una nueva fe» el ascenso del nacionalsocialismo a la cima de su propia «comunidad futura»,[452] y el judío Martin Buber. La doble exposición de este último sobre la «Existencia simbólica y sacramental en el judaísmo» presenta una caracterización de la naturaleza del hasidismo, en un claro distanciamiento respecto de la cábala mística y de cualquier tipo de gnosis. Jung invitó a Hauer, en su calidad de especialista en hinduismo, a colaborar en el Club Psicológico o en sus seminarios,[453] lo que suscitó entre Jung y Buber una agria controversia al finalizar la segunda guerra mundial. A ella nos referiremos más adelante.

Frente a tal abundancia de participantes, Jung considera que su colaboración es superflua. Desea ceder su lugar a los sinólogos y a los especialistas en hinduismo. Además, opina que «a los profanos que simpatizan con Asia» la psicología les parece «un dominio difícil y sin atractivos». De acuerdo con su experiencia, sólo aspira al estudio de la psicología aquel que después de optar por diversos atajos y rodeos no ha llegado a ninguna parte. Y piensa que ello vale también para el uso práctico del *I Ching*. «Se sustituye la experiencia inmediata por una gran abundancia de saber oriental, y se construye de ese modo el camino hacia la psicología.»[454] En definitiva, desearía mantenerse en un segundo plano «como miembro simpatizante». Pero su deseo no se cumple. Olga Fröbe logra al fin inducir a Jung a que colabore activamente. Si se enfoca desde este punto de vista el segundo anuario de Eranos (1934), se advierte claramente que también la señora Fröbe se deja guiar por esa idea: ocuparse del simbolismo oriental es, ciertamente, una experiencia importante; pero que ese enriquecimiento se produzca al arraigarse «en nuestro propio simbolismo occidental autóctono» tiene una significación decisiva. «La construcción de una vía occidental de salvación debe desarrollarse a partir del suelo occidental, debe trabajar con símbolos occidentales y formarse con materiales occidentales.»[455] No es difícil percibir la intención de Jung en esa propuesta. Esta vez –en agosto de 1934– no expone improvisadamente, sino que lee un trabajo elaborado: «Acerca de los arquetipos del inconsciente colectivo» [Über die Archetypen

des kollektiven Unbewussten], es decir, acerca de aquella dimensión de la experiencia espiritual y anímica que va más allá de la psique individual y de sus vivencias, y hace que el hombre tome parte en las experiencias religiosas y espirituales de toda la humanidad. En lo que concierne al concepto, Jung se remite a la filosofía de la religión y a la teología de la Antigüedad, donde la noción de arquetipo ha sido aplicada ya en el *Corpus Hermeticum*, y por parte de san Agustín, Dionisio Areopagita y otros. Pronto llega Jung a la problemática actual, colocando bajo su lupa la terrible ausencia de imágenes y símbolos en el hombre moderno, más concretamente en el que proviene del protestantismo. Jung no se limita, como es habitual, a señalar ese estado de cosas y lamentar la pérdida, sino que va más allá al mostrar que ese empobrecimiento puede tener, y de hecho tiene, un sentido, en la medida en que el hombre haga un uso correcto de esa pobreza espiritual y anímica. Sería erróneo que el hombre religiosamente desarraigado quisiera recubrir de algún modo –hablando figuradamente– su indigencia con «suntuosos ropajes orientales» a la manera de los teósofos. No se puede dejar que se derrumbe la casa de los padres e intentar después invadir «palacios orientales»,[456] esto es, tomar en préstamo elementos inmediatos de las religiones de Oriente. Una vez más, Jung criticó duramente las tendencias orientalizantes que debió de intuir en algunos de los participantes de aquel año. Mediante una serie de ejemplos, muestra que la pérdida de fuerza de los símbolos tradicionales remite al hombre al inconsciente colectivo con sus imágenes arquetípicas y, a continuación, al proceso de individuación que cada hombre puede vivir: un proceso de la propia experiencia, y no de una experiencia inventada o imaginaria. Jung concluye su exposición con una advertencia inequívoca, que publicará dos décadas más tarde en su libro *Von den Wurzeln des Bewusstseins [De las raíces de la conciencia]*:

> Me parece en general dudoso sacar a la luz muchas de estas oscuras cuestiones; pero muchas veces el que vaga por la noche más tenebrosa agradece la temblorosa luz amarilla de una solitaria linterna, o los pálidos reflejos de la aurora.[457]

Así, desde el comienzo, Jung forma parte, pues, del círculo fundamental de los que, de acuerdo con Olga Fröbe, determinaron la línea espiritual de Eranos. Y como las reuniones anuales pasa-

ron a formar parte de su agenda de trabajo, no faltó ni una sola vez a su cita entre 1933 y 1951. Sólo en el período de su grave enfermedad (1943 y 1944), esto es, durante la guerra, no asistió a las Jornadas. Pronunció en Eranos un total de catorce conferencias, figurando entre ellas trabajos decisivos procedentes de sus investigaciones acerca de la alquimia, la psicología de la idea de la Trinidad, el símbolo de la transformación en la misa y la psicología del espíritu. Dedicó su última conferencia, en 1951, al fenómeno de la sincronicidad, esto es, aquel conjunto de problemas en que el especialista en psicología profunda colabora estrechamente con el físico para lograr la fundamentación teórica. En modo alguno desea –como siempre ha destacado– dar la impresión de querer acaparar el primer plano de la atención. En una carta del 27 de septiembre de 1943 dirigida a la anfitriona señala:

> De ninguna manera quiero que parezca que en alguna medida estoy manipulando la cooperación autónoma y voluntaria de los demás, conduciéndola por vías psicológicas y poniéndola así a mi servicio. Precisamente, para Eranos es de suma importancia que cada uno de los participantes sienta que está haciendo una aportación autónoma, y que no está al servicio de ninguna otra meta.[458]

Sin duda, el atractivo de aquellas reuniones en los jardines junto al lago y bajo el sol del Tesino, se basaba en gran parte en el contacto personal de los participantes, incluso durante las comidas y las sobremesas. En la gran mesa circular, bajo la sombra de los árboles y ante la Villa Gabriela, la anfitriona hacía servir el almuerzo, ocasión en la que se reunían los participantes y, habitualmente, algunos otros huéspedes pertenecientes al círculo de asistentes. Allí pudo manifestarse plenamente el extraordinario talento de Jung para establecer contacto con los demás y dar alas a la conversación con el espíritu y el humor que le eran propios. Ocurrió una vez que un visitante preguntó a la señora Fröbe quién era aquel señor que acababa de reírse de manera tan contagiosa: ¡un signo inconfundible de la presencia de Jung!

Según cuenta Aniela Jaffé, sólo una vez se vio interrumpido el curso de las jornadas por un acontecimiento excepcional: una fiesta nocturna. El festejo se hizo en parte en la casa y en parte en la terraza. Esa ocasión determinó que la fuerte personalidad de Jung quedara grabada en la memoria no sólo de los que participaban en

la fiesta, sino también en la de los vecinos de la Villa Gabriela: «Aún hoy permanece viva una leyenda, a la que todo el mundo se refiere como "Un viaje marino nocturno", expresión que en realidad no es enteramente adecuada; pues no es posible imaginarse un viaje marino nocturno tan ensordecedor como nuestra *nékyia*. Se desarrolló de manera increíblemente divertida y se hicieron muchos brindis. El barón Von der Heydt (dueño del hotel del Monte Verità) había traído el vino. Aunque no había música para bailar, la algarabía se escuchaba desde muy lejos en el lago. Vecinos cercanos y lejanos enviaron mensajeros a Frau Fröbe quejándose de insólitas molestias en los momentos de descanso, pero ello no dio ningún resultado. Jung estaba bastante borracho, y me vinieron a la mente las palabras que su compañero de estudio Albert Oeri había escrito acerca de él en sus Memorias: «Las borracheras de Jung eran infrecuentes, ¡pero ruidosas!». Mas no sólo Jung estaba borracho: los demás también. Jung se mostraba muy satisfecho por ello, y animaba a los que estaban demasiado sobrios a tributar a Dionisos el debido homenaje. Aparecía por aquí y por allá, contando chistes y haciendo bromas. Pero aquella fue la única vez que se hizo una fiesta durante las Jornadas Eranos. Aparentemente, aquel único sacrificio del vino y la ebriedad satisfizo a Dionisos para siempre».[459]

No cabe imaginar que los banquetes de Eranos fueran demasiado opulentos, en especial si se toma como criterio el gusto de Jung, acostumbrado a la buena comida y a las bebidas nobles. Así, Mircea Eliade, que se encontró reiteradamente con Jung en Ascona y en Moscia, confía a su Diario lo que llegó a saber a través de la esposa de Henry Corbin: «Jung es un aficionado a la buena cocina y una persona versada en esa materia. Como sabía que en casa de Frau Fröbe-Kapteyn no se cocinaba muy bien, compraba en secreto algunas exquisiteces que por la noche comía a solas en su habitación. Pero finalmente la noticia circuló, y una de sus admiradoras de Ascona le hizo llegar, también en secreto, un pollo asado». En el mismo Diario, con fecha del 23 de agosto de 1950 y evidentemente a propósito de una comida con Jung en un restaurante de Ascona, dice: «Como con Jung, a su izquierda, y conversamos desde las doce y media hasta las cinco. Es un anciano encantador, nada pagado de sí mismo, que habla y escucha con el mismo gusto. ¿Qué puedo destacar aquí de esa larga conversación? ¿Acaso sus largas objeciones a la "ciencia oficial"? En los círculos



↑ La casa Eranos, en Ascona, y su dueña, Olga Fröbe-Kapteyn. En la habitación de arriba se albergaba Jung durante las Jornadas Eranos.



← Jung, conversando sobre el amado muro junto al mar.



↑ Jung, oyendo una exposición en Eranos (alrededor de 1942).

universitarios no se le toma en serio, "Los eruditos carecen de curiosidad", dice con Anatole France. Los profesores se dan por satisfechos resumiendo lo que han aprendido en su juventud y no puede provocar ningún escándalo; ante todo, su mundo espiritual está en equilibrio... Pero percibo que Jung, en el fondo de su corazón, está sufriendo también por esa indiferencia. Por eso está tan interesado en un hombre de formación superior –sea cual fuere su especialidad– que lo tome en serio, lo cite, lo comente».[460]

Durante las pausas y después de las exposiciones, siempre que Jung está presente, se consolida la costumbre de reunirse espontáneamente, sobre todo los discípulos de Jung, en un grupo que se conoce como las sesiones en el «muro». Aniela Jaffé, testigo directo, cuenta cómo eran esas reuniones: Jung solía sentarse sobre el pequeño muro de la terraza «e inmediatamente se agrupaban en torno a él oyentes y discípulos, pero en especial sus discípulos, como en un racimo. Jung comentaba todas las exposiciones desde el punto de vista psicológico y todas las preguntas, incluso las más breves y simples, recibían adecuada respuesta. Eran las lecciones de psicología más impresionantes y vivas que jamás pudimos haber recibido. Jung tenía una magnífica generosidad espiritual. Las sesiones del muro tomaron un carácter especial cuando asistió a ellas Erich Neumann, de Tel Aviv, pues entonces, a diferencia de lo que ocurría cuando nosotros preguntábamos, se estableció un diálogo en el que uno exponía y el otro replicaba. Nosotros escuchábamos».[461]

Mientras tanto, lo que se decía en aquellas sesiones celebradas en las pausas o después de las exposiciones, se escribía y distribuía, sobre todo entre los participantes y amigos, en un círculo privado. Deben mencionarse en este sentido las notas tomadas por Margret Ostrowski-Sachs, una vecina de Hermann Hesse en Montagnola. Las expresiones de Jung registradas de esa manera sólo resultan plenamente comprensibles en el contexto de su obra; no se les puede conceder la autenticidad de, por ejemplo, una anotación taquigráfica precisa. Los textos tienen más bien el carácter de los apuntes anotados en un diario, inmediatamente después de haber vivido un acontecimiento. Sin embargo, son, por lo tanto, relativamente más fiables que la mayoría de las memorias escritas con una mayor distancia temporal. Desde este punto de vista, vale la pena considerar por qué Jung apreciaba tanto la conversación llevada a cabo en el seno de un círculo íntimo, y por qué en realidad no

podía renunciar a ella. Según Margret Ostrowski, Jung reconoció una vez lo siguiente:

«Sufro porque raramente puedo conversar con un interlocutor adecuado. Father White está en Inglaterra, Neuman vive en Israel, las mujeres de mi círculo me comprenden, pero en el caso de las mujeres tienen importancia ante todo el hogar, el marido y lo niños. Si en lo que concierne a eso todo está en orden, la mujer tiene tiempo también para el espíritu, y entonces resulta interesante. Pero en la conversación con un hombre se escucha la resonancia de los espacios cósmicos del espíritu».[462]

Las afirmaciones de Jung no siempre son recogidas sin cuestionamientos. Por ejemplo, a su muy discutida teoría de la cuaternidad, o de la necesidad de complementar la Trinidad ya sea mediante el principio de lo femenino (Sofía-María) o de lo Oscuro (Satán), se le opone la opinión de Alfons Rosenberg, que también era visitante bastante regular de Eranos y muy apreciado huésped de Olga Fröbe. Rosenberg inició, con una conferencia en casa de un amigo, una pequeña jornada paralela en la que tomaron parte muchos de los oyentes de Eranos. Cuenta: «Fue una velada de mucha excitación, con intensas discusiones entre los partidarios de una y otra posición, las cuales bien podían hacer recordar el congreso de constructores de Milán de 1366, en el que se discutía si la catedral debía construirse según la ley del cuadrado o según la del triángulo. Sea como fuere, me oponía a que, según algunos habíamos oído decir a Jung, debiera añadirse como "complemento" un cuarto principio, ya fuese María, Satán o el hombre sin más, para formar una Cuaternidad. Yo era, en conformidad con la tradición, del parecer opuesto, esto es, que la Trinidad debía y podía existir al lado de la Cuaternidad como su principio contrapuesto. Naturalmente, Jung había interpretado esa exposición mía como una respuesta a la suya. Observé que al día siguiente me miraba pensativo y con una mirada crítica. Pero no habló conmigo acerca del problema. Tampoco con posterioridad, cuando me encontré con él más frecuentemente y hablamos de muchos temas».[463]

Sin duda, en aquel debate predominaba la aceptación de la personalidad y de la obra de Jung, como se admite en Eranos aun décadas después de su muerte, por más que tras el alejamiento de Jung, a causa de la llegada de nuevos participantes y huéspedes, el interés se desplazara a otros temas. Del acervo de los *Anuarios*

Eranos, los cuales documentan fases importantes del proceso de nacimiento de la obra de Jung, forman parte dos tomos especiales que le están dedicados. Uno es la publicación conmemorativa de sus setenta años, titulada *Zur Idee des Archetypischen [A propósito de la idea de lo arquetípico]* (1945), que incluye contribuciones de Hugo Rahner, John Layard, Louis Massignon, Andreas Speisery, Karl Kerényi, entre otros: un volumen encuadernado en tela, algo notablemente costoso para la época de la guerra o de la posguerra. El otro es *Aus der Welt der Urbilder [Del mundo de los Arquetipos]* (1950), tomo conmemorativo de sus setenta y cinco años, libro aún más exhaustivo que el anterior. Se reunieron en él nuevòs colaboradores para subrayar diferentes perspectivas, cada uno desde su especialidad. Figuraban, entre otros, el experto en mística islámica y esoterismo chiíta Henry Corbin, que enseñaba en Teherán; el filósofo Hans Leisegang, con un trabajo acerca del hombre-dios como arquetipo; dos holandeses: el estudioso de la religión Gerardus van der Leeuw y el investigador de la gnosis Gilles Quispel; Erich Neumann, de Tel Aviv; el etnólogo Paul Radin, de Berkeley; el especialista en el Nuevo Testamento Karl Ludwig Schmidt, de la Universidad de Basilea; el biólogo Adolf Portmann. también de esa misma universidad, que examina desde su punto de vista el problema de lo arquetípico... En el prólogo, Olga Fröbe-Kapteyn destaca que el hecho de que se esté prestando una atención cada vez mayor al mundo interior y a su relación con el hombre, se debe a C. G. Jung y a su obra. «La investigación por parte de Jung de la naturaleza y la acción de esos arquetipos provistos de una carga dinámica ha conducido a su mejor conocimiento y comprensión. En el curso de sus quince años de colaboración en las Jornadas Eranos ha llevado a cabo un trabajo decisivo, por lo que le debemos un profundo agradecimiento.»[464]

No obstante, Jung y los seguidores de su obra contribuyeron también en buena medida a que no empezara a producirse un culto de su persona. En alusión a la cadena hermética, la *aurea catena* que, según la tradición antigua, une de forma descendente el cielo con la Tierra y, además, a los discípulos del mítico Hermes Trismegisto –el tres veces grande Hermes–, señala Erich Neumann: «Eranos: paisaje junto al lago, jardín y casa. Sencillo y periférico, y, no obstante, el ombligo del mundo, pequeño eslabón de la cadena de oro».

De qué manera se juzgó retrospectivamente la colaboración

de Jung en el colegio Eranos es algo que puede comprobarse a partir de una propuesta de Adolf Portmann. Data del año de la muerte de Jung, en el cual, el 19 de octubre de 1961, se festejaron los ochenta años de Olga Fröbe: «El encuentro con Carl Gustav Jung, el gran investigador de almas, fue decisivo para la primera época de Eranos; en los años posteriores, durante los cuales ya no le fue posible a Jung tomar parte activa, su callada presencia y su participación interior colaboraron esencialmente en la determinación de esa comunidad. Para todos los que pudimos gozar de la dicha de ser testigos de la acción de aquel espíritu volcánico, los encuentros con aquel gran hombre resultan inolvidables y continúan ejerciendo un poderoso efecto».[465]

...Vistas desde otra época, las reuniones de Eranos, aunque importantes, forman parte de los episodios más bien corrientes de la vida de Jung. Por eso, en lo que concierne a la continuación de su biografía, es indispensable comprender qué otros acontecimientos jalonaron el curso de su vida y su obra en ese tiempo, es decir, a partir de 1933 y después de ese año. En ese sentido cabe mencionar, junto con sus estudios sobre la alquimia, sus investigaciones acerca de la psicología de la religión, que se extienden a lo largo de varios años y su viaje a la India. Requieren, además, especial atención las épocas del nacionalsocialismo, de la guerra y de la postguerra. Una biografía no puede ser una mera cronología; cada una de las secciones de la vida y de la obra del biografiado reclaman un tratamiento especial. En la medida en que se encadenan naturalmente las unas con las otras se pueden reunir temáticamente; pero sólo se pueden presentar en forma sucesiva. Es necesario en este punto referirse al viaje que Jung realizó a la India.

Un singular viaje a la India

C. A. Meier [466] –ayudante y, más tarde, sucesor de Jung en la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich– relata un seminario privado que Jung dictó en 1930. Allí trató el caso de una paciente que en el curso del análisis describía los productos de su imaginación activa dibujando al mismo tiempo sus imágenes internas: una práctica que Jung consideraba indicada en determinados casos para activar el inconsciente. [467] Jung sólo pudo extraer conclusiones de esos dibujos cuando se hubo familiarizado con la obra más importante del célebre especialista en hinduismo inglés Sir John Woodroffe (conocido con el Pseudónimo de Arthur Avalon). Se había publicado primero en Madrás, en 1918, con el título de *The Serpent Power*, y trataba del Kundalini-Shakti, esto es, el llamado «poder de la serpiente», en textos traducidos del sánscrito y comentados por Avalon. [468] Kundalini representa la energía espiritual y anímica –más o menos equivalente a la libido en razón de su fuerza elemental– que se libera en el proceso del yoga (tántrico). Esta fuerza asciende atravesando los siete centros de la energía espiritual, o «chakras»; desde el más bajo, Muladhara-Chakra, situado en la zona genital, hasta Sahasrara-Chakra, bajo la bóveda craneana. Como ejercicio espiritual, se trata de despertar a la serpiente Kundalini, que se halla dormida bajo la tierra, y hacer que ascienda hasta alcanzar la experiencia de una unión o ilumina-

ción. [469] En el centro Sahasrara se llega a la unión de Kundalini, concebida como género femenino o Skakti, con Shiva. Entonces tiene lugar una hierogamia o nupcias místicas. Antes de despertarse, Kundalini se encuentra en estado de inconsciencia. Se advierte la posibilidad de comparar ese proceso con la experiencia de transformación del alquimista.

Cuando I.W. Hauer, en presencia de Heinrich Zimmer, dictó en octubre de 1932 un seminario en el Club Psicológico de Zurich, Jung aportó comentarios detallados y participó asimismo en la discusión. [470] Indudablemente, las exposiciones y los encuentros personales que se produjeron con ocasión de las primeras Jornadas Eranos contribuyeron a robustecer el interés de Jung por la filosofía y la historia de la religión hindúes, como se refleja en sus memorias, donde reconoce expresamente su convencimiento acerca del valor de la expiritualidad oriental. Mucho más llamativo resulta que Jung no contemplara entonces la posibilidad de realizar un viaje a la India. En cierta ocasión, Erwin Rousselle lo tienta con realizar un viaje a China, que habría exigido más o menos seis meses. Pero Jung no llegó a concretarlo, quizá por falta de tiempo y por su intensa dedicación a los estudios de la alquimia. Jung desiste también del intento de aprender la lengua china, emprendido especialmente a causa del *I Ching*. En realidad, fueron circunstancias externas las que determinaron que en diciembre de 1937 se embarcara finalmente –en compañía de Fowler McCormick– en un viaje a la India de tres meses de duración.

En el verano de 1937, Jung recibe dos huéspedes de la India. Se trata de V. Subrahmanya Iyer, el gurú del Maharadscha de Misore, y de un escritor de textos de yoga y buen conocedor de la India, el inglés Paul Brunton, discípulo del famoso Maharishi Ramana (1879-1950), el santo de Tiruvan-namalai, acerca del cual mucho han escrito no sólo Brunton y Heinrich Zimmer, sino también Arthur Osborne, Hans-Hasso von Veltheim-Ostrau y Lucy Cornelssen. V.S. Iyer había participado en el Congreso Internacional de Filosofía de 1937, celebrado en París, en la Sorbona, como representante de la India. En una carta de Jung a Iyer del 16 de septiembre [471] aquél le informa que tiene ya en sus manos la invitación del gobierno indio (o indobritánico) para tomar parte en la celebración de los veinticinco años de existencia de la Universidad de Calcuta que ha de llevarse a cabo en enero de 1938. El motivo de este viaje a la India, por lo tanto, difiere enteramente de

los que Jung tenía en la década de los veinte, cuando ansiaba estudiar a los indios Pueblo o a los elgonis de Africa oriental para llegar a conocer la psique de los seres humanos aún no contaminados por la civilización. Esta vez se embarca como un pasajero cualquiera. Afirma que tiene la sensación de hallarse «como un homúnculo en el laboratorio»:

En la India me encontré por primera vez bajo la impresión inmediata de una cultura extraña, sumamente diferenciada. En mi viaje al Africa las impresiones determinantes fueron muy distintas de las de la cultura; en el norte de Africa nunca había tenido oportunidad de hablar con un ser humano que se hallase en condiciones de expresar su propia cultura en palabras. Pero ahora tenía la ocasión de hablar con representantes del espíritu hindú y de comparar este espíritu con el europeo. Eso tuvo para mí la mayor importancia. [472]

Sin embargo, su afirmación no puede encubrir un cierto distanciamiento respecto de la espiritualidad específicamente hindú, ya sea de origen hinduista o budista; distanciamiento, por una parte, justificado y, por otra, origen de cuestionamientos críticos. Sin duda, se comprende la necesidad del médico occidental (en sus viajes a Calcuta, Benarés, Allahabad, Agra y a una serie de ciudades con templos) de permanecer en contacto con «el acervo originario de las ideas europeas» y de no perderse en los fascinantes testimonios de la religiosidad del lejano Oriente. Por esa razón lleva consigo uno de sus libros de alquimia, el primer tomo del *Theatrum Chemicum*, de 1602, que lee «detenidamente desde el comienzo hasta el final», pues contiene los escritos más importantes de Gerardus Dorneus, citado por Jung con tanta frecuencia. Es evidente que no quiere separarse ni siquiera por unos meses de la tradición que trata del misterio de la transformación y de la conversión en sí mismo, tal como se halla en la alquimia occidental, nacida del esoterismo cristiano: no está dispuesto a trocar un bien espiritual por otro, aun cuando se trate de un bien que posee la amplitud y la dignidad de la tradición hindú.

Desde Bombay, ciudad de varios millones de habitantes situada en la costa occidental de la India, los viajeros se dirigen hacia el interior. La dilatada llanura, en la cual se elevan contra el horizonte costero algunas casas y pequeños cerros de color verde oscuro, deja entrever un continente gigantesco, un país desconocido, lleno de enigmas, misterios y contradicciones. Jung sólo habla inglés, y



Śiva danzando en el círculo de fuego. «En la India me encontré por primera vez bajo el influjo directo de una cultura extranjera enormemente diferenciada.»

por lo tanto, puede entenderse con muy pocos hindúes. Tiene conciencia de que cualquier opinión sobre «la India» parecerá insatisfactoria y arbitraria debido al hecho de que la población se halla dividida por la lengua, la religión y la distinción de clases sociales (castas), con necesidades e intereses encontrados. No obstante, intenta generalizar sus vivencias, y así habla del «onírico mundo de la India» en el que se sumerge durante varias semanas y del que recoge diversas impresiones. Alquila un coche y recorre la campiña:

Me sentí entonces mucho mejor: pastos amarillos, campos polvorientos, cabañas de nativos, grandes higueras verde oscuras, aisladas, palmeras enfermizas, despojadas de sus jugos vitales (se extraían de la copa mediante cubos con el fin de preparar el vino de palma, que nunca probé), un ganado raquítico, hombres de piernas delgadas, los llamativos *saris* de las mujeres, todos llenos de una ociosa precipitación o de un ocio precipitado, que no hace falta explicar o no requieren explicación porque manifiestamente son lo que son. Eran indiferentes y no se mostraban en absoluto impresionados; yo era el único que no pertenecía a la India. [473]

Lo acompaña esa conciencia de no pertenencia, de tener que permanecer distante, excepto cuando puede hablar con sus iguales, es decir, con europeos o con intelectuales, es decir, hindúes europeizados. Pero aquella India con el desorden de sus viviendas amontonadas al azar, con grandes masas humanas que vegetan como en un sueño, exhala la monotonía de una vida infinitamente repetitiva. Allí parece no haber nada que no se haya dado ya cien mil veces. ¿No es ése el alimento ideal para una «transmigración de las almas», no una transmigración de individualidades rebosantes como en la forma occidental de la conciencia, sino una transmigración de almas anónimas? El tiempo es relativo, el espacio es relativo. Jung pasea por los agitados bazares de Bombay:

Había percibido la influencia del mundo onírico de la India... Acaso yo mismo había ingresado en un estado onírico al moverme entre aquellas figuras sacadas de los cuentos de *Las mil y una noches*. Mi propio mundo, el mundo de la conciencia europea, se había vuelto casi inexistente, como una red de hilos telegráficos, muy elevados por encima del suelo, que se extendiese en línea recta por encima de la superficie de una Tierra que se muestra engañosamente similar a un globo terráqueo. [474]

Por un momento, brilla en el psicólogo la idea de que esa India, con sus sentimentales y monstruosas imágenes divinas, quizá fuese el mundo real, donde el blanco viviera en un «manicomio de abstracciones»: ¡qué idea más deprimente! Así como en Africa debió huir del peligro del *going black*, de igual modo debe huir ahora de la amenaza de las infinitas secuencias oníricas del mundo hindú.

Y, no obstante, también la India de la década de los treinta presenta en su vida sociopolítica algunos factores que apuntan a un despertar de la conciencia espiritual: Mohandas Karamtschant Gandhi, el Mahatma («Alma Grande»), lucha desde hace años con su palabra, sus escritos y su ejemplo por la nivelación de los parias, y por la unión y la independencia de su país. Desde largo tiempo atrás, Mahatma Gandhi se ha convertido en un ejemplo moral también en Occidente. Jung no lo menciona, como no menciona tampoco a Aurobindo Gosh, creador del yoga integral, que se esforzó por alcanzar la síntesis espiritual entre Oriente y Occidente. Aurobindo, en Pondicherry, al sudeste de la India, es uno de los más destacados gurús y maestros de yoga hindúes. Todo esto debiera haber constituido un desafío para el psicólogo; pero a Jung le preocupa la amenazante explosión demográfica. Veinte años después de su viaje a la India Jung se refiere al problema de la superpoblación calificándolo de más grave y aún más acuciante que el de la bomba atómica. [475]

El magnetismo que ejerce el subcontinente hindú es poderoso, aun sólo considerando las grandes distancias que hay que atravesar en el lapso de tiempo de unas pocas semanas. Bombay dista de Calcuta más de mil kilómetros. Hay que recorrer desde allí otros mil quinientos kilómetros para llegar a Ceilán. Las jornadas de los viajeros están llenas de visitas, recepciones, comidas.

Se aguardan con interés las conferencias de Jung. La Universidad musulmana de Allahabad, lo mismo que las de Benarés y Calcuta, algunas de tendencias hinduistas y otras anglófilas, distinguen al huésped europeo con el título de doctor *honoris causa*. Para el homenajeado, los encuentros y las conversaciones son más importantes que el ceremonial académico. Sus observaciones se refieren, por ejemplo, a la lengua inglesa que hablan allí los europeos: sorprende, según Jung, como algo artificial, afectado y falso. El suizo, conocido por su espontaneidad y su franqueza a veces recalcitrante, anota: «Uno se cansa de escuchar ese tono artificial y ansía que alguien diga algo inamistoso o burdamente agresivo». [476]

Ante todo, el habitante inglés, el dominador, destaca hasta con el tono de voz su posición y el respeto que a ésta se le debe. Mucho más positiva le parece a Jung la apariencia de la mujer hindú, la dignidad y la elegancia con la que lleva su vestimenta tradicional, muy adecuada para ella, en tanto que se burla mordazmente de la moda de la mujer occidental, diseñada principalmente por hombres. ¡piénsese en la moda femenina de la década de los treinta! «Hasta las mujeres obesas tienen en la India una posibilidad; entre nosotros, en cambio, pueden pasar hambre hasta morir». El viajero halla a las mujeres que pasean por la cubierta vistiendo pantalones «despiadadamente feas».

Son totalmente distintas las impresiones que le causan los templos de la India: templos recargados de mitología hindú, pero también de ruidos y de suciedad, del destructor Shiva, de la terrorífica Kali, del grueso Ganesa con su cabeza de elefante que presuntamente trae suerte. Jung encuentra un claro contraste entre esa magnificiente mitología y la religión islámica, en muchos aspectos más desarrollada.

Sus mezquitas son limpias y bellas, y, claro está, enteramente asiáticas. No se expresa en ellas mucha intelectualidad, sino, en buena medida, sentimiento. El culto es una única llamada, quejumbrosa, de dolor. Es un reclamo, un ansia ardiente, un anhelo incluso, de Dios. No lo llamaría amor. Pero en esos viejos musulmanes hay amor: un amor extraordinariamente poético, sumamente exquisito, por lo bello. [477]

Así llega Jung a referirse al Taj Mahal, el cual siempre ha sido apreciado como una maravillosa obra de belleza arquitectónica, «un sueño celestial en piedra». El visitante sucumbe a una infinita admiración. En el gigantesco sepulcro que Schah Jahan hizo construir para su difunta esposa, en el siglo XVII, ve Jung un instrumento de la realización del sí mismo. Según dice, ése es uno de los lugares del mundo donde la belleza, demasiado invisible y demasiado celosamente protegida del Eros islámico, se ha puesto de manifiesto a través de una maravilla casi divina. Jung llega hasta la exaltación:

Es el delicado secreto del jardín de rosas de Schiras y de los silenciosos patios de los palacios árabes, arrancado al corazón de un gran amante por una pérdida terrible, irreparable. Las mezquitas de los musulmanes y sus tumbas pueden ser puras y sobrias, sus divanes y sus salas de audiencia pueden ser de inobjetable belleza, pero el Taj Mahal es una revelación. No es en absoluto hindú. Es más bien como una planta que pudo crecer y

florecer en la rica tierra de la India como no podría haberlo hecho en ningún otro lugar. Es Eros en su forma más pura; en él nada es misterioso, nada es simbólico. Es la sublime expresión del amor humano hacia un ser humano. [478]

Jung está profundamente conmovido. Por completo distinto, y más bien como una curiosidad de proporciones igualmente gigantescas, le parece el templo Suria de Konarak, en la ciudad occidental de Orissa, situada no muy lejos del mar, en el golfo de Bengala. La construcción, original del siglo XIII, representa el carro del sol. Resultan sumamente asombrosas –para el observador occidental– las representaciones de actos eróticos, algunas pequeñas, otras de tamaño algo mayor que el natural, expresión de la fecundidad pero ante todo de la unión del ser humano con su Dios. Jung habla de «esculturas exquisitamente obscenas» que hace que le explique el *pandit* que le acompaña. ¿Por qué, pues, esos Kamasutras esculpidos en piedra, que pueden observarse también en otros sitios de la India, con todas las posiciones imaginables de la unión amorosa? Jung conversa largamente con su guía acerca del singular modo de suscitar en el visitante del templo la espiritualización:

Puse en duda –refiriéndome a un grupo de jóvenes campesinos que estaban admirando boquiabiertos precisamente aquellas magníficas esculturas– que aquellas gentes se hallaran en una actitud proclive a la espiritualización; más bien se estaban llenando la cabeza de fantasías sexuales, a lo cual él replicó: «Pero es así exactamente. ¿Cómo pueden espiritualitzarse si no cumplen primero su *karma*? Las imágenes manifiestamente obscenas están ahí para hacerles recordar a esas gentes su *dharma* (ley), ¡si no, esos inconscientes podrían olvidarlo!». [479]

Una interpretación que, al menos, resulta verdaderamente notable. «¡Por fin escucho algo real de la India!», comenta Heinrich Zimmer cuando Jung, a su regreso, le relata aquel episodio.

Finalmente, también le causan una inolvidable impresión los *stupas* de Sanchi, teñidos de espiritualidad budista. «Me atraparon con inesperada violencia», reconoce Jung tras haber ascendido una fresca mañana a aquel círculo de templos. La extraordinaria transparencia del aire hace que cada detalle se destaque de la semiesférica construcción, cuyos caminos circulares, deben recorrerse siguiendo la trayectoria del sol. Los *stupas* se hallan en una protuberancia rocosa a cuya cima conduce un agradable sendero de grandes losas en un verde prado. «Son sepulcros o receptáculos

para reliquias de forma semiesférica: en realidad, dos cáscaras de arroz colocadas una encima de la otra (cóncavo sobre cóncavo), en correspondencia con lo prescrito por Buda en el Mahā-Parinibhā-na-Sutra». [480] Así, realizar meditando el itinerario en torno a la construcción circular que representa la totalidad, equivale a tomar parte en el proceso de totalización o de transformación en uno mismo. Aquí logra captar Jung un elemento fundamental para su concepción de Buda, que encarna para el hombre oriental la realidad del sí-mismo, tal como Jesús para el hombre occidental, en la medida en que es posible establecer semejante correspondencia general o tipificadora. Pero mientras Buda se presenta ante los hombres como el que ha vencido al mundo y le muestra el camino, en ocho etapas, de la transformación espiritual que debe conducir a la victoria de uno sobre el mundo, en Jesús domina el hecho de ser una víctima sustitutiva. Uno valora el sufrimiento negativamente; el otro, positivamente.

Cristo es el modelo que vive en cada cristiano como personalidad global. Pero el desarrollo histórico condujo a la *imitatio Christi*, en la cual el individuo no recorre un camino propio hacia la totalidad, sino que procura imitar el camino que Cristo recorrió. Del mismo modo aquel desarrollo condujo en Oriente a una devota *imitatio* de Buda. Este se convirtió en modelo a imitar, debilitándose así sus ideas, tal como en la *imitatio Christi* está anticipada la fatal interrupción del desarrollo de la doctrina cristiana.[481]

¡Una idea que ciertamente requiere una aclaración!

La abundancia y la vehemencia de las diversas impresiones que Jung experimenta a lo largo de esas semanas dejan en él una huella que afecta también a lo somático. Considera como coincidencia providencial el hecho de caer gravemente enfermo por breve tiempo. Durante diez días debe permanecer en el hospital afectado de disentería. Es una pausa para meditar.

Sólo gracias a su robusta constitución, se recupera hasta el punto de poder continuar su viaje y llevarlo a término, pero entonces un gran sueño lo asalta: grande por su temática y por su expresividad existencial. Enteramente liberado del mundo onírico de la India, el sujeto del sueño se ve llevado a una isla que podría hallarse situada en las cercanías de la costa meridional de Inglaterra. Por un lado, se alza ante él un castillo con una amplia escalera de piedra que concluye en una galería con columnas, débilmente

iluminada por la tenue luz de las velas. Se dice que aquel es el castillo del Grial, y que allí se honra al Grial. Por otro lado, Jung se halla en la costa de una región inhabitada o desierta. Y como allí no se ve puente, sendero ni barco alguno, comprende que debe atravesar a nado el canal y recoger el Grial. Entonces se despierta. La perplejidad de Jung es, obviamente, muy grande: en la India, un sueño que evoca un elemento nuclear del esoterismo cristiano occidental; ningún indicio, por tanto, de conexión alguna con la espiritualidad oriental, ya sea de tipo hindú, budista o islámico. Jung se siente aún más confundido cuando piensa en la coincidencia del mito poético del Grial con afirmaciones de la alquimia, pues también en ésta se da el *unum vas* (la copa única), la *una medicina* y el *unus lapis*. Lo pasado se vuelve repentinamente vivo, si bien hace tiempo que la alquimia no es para Jung ya una pieza de museo o un mero objeto de investigación, sino que tiene que ver con él mismo, con su propia transformación.

El sueño borró con violencia todas las impresiones diurnas, aún tan intensas, de la India, y me trasladó a lo que pertenece a Occidente, que se halla desde hace mucho tiempo descuidado, y que se expresó una vez en la búsqueda del Santo Grial y también en la de la «piedra filosofal». Fui arrancado del mundo de la India y se me recordó que la India no era mi tarea sino sólo un tramo del camino –aunque un tramo importante– que debía hacerme acercar a mi meta. Era como si el sueño me formulase la pregunta: «¿Qué haces en la India? Busca mejor, para tus iguales, la copa curativa, el *Salvator mundi*, del cual tenéis urgente necesidad. Estáis, en efecto, a punto de arruinar lo que durante siglos enteros se ha ido construyendo.[482]

Así valora Jung el viaje a la India, y ello a partir del inconsciente y a través de su interpretación.

Una vez más Jung se hace a la mar en un viaje de más de mil kilómetros, hacia el sur, a Ceilán; desde la ciudad portuaria de Colombo hasta la antigua ciudad real de Kandy, situada en el interior, donde se honra, como reliquia extraordinaria de Buda, el diente sagrado. Una vez más inolvidables ceremonias, dedicadas ahora exclusivamente al «iluminado» que domina la vida entera de la mayoría de los habitantes de Ceilán. Jung, no obstante, renuncia conscientemente, hallándose aún en la parte continental de la India, a visitar a uno de los muchos gurús o maestros espirituales hindúes que han recorrido el camino de la iluminación (autorrealización) y lo enseñan a sus innumerables discípulos. La primera pregunta que Heinrich Zimmer formula a Jung tras su regreso, es si ha ido a ver al Maharishi Ramana de Tiruvannamalai, deseo que

él, el especialista en hinduismo prematuramente desaparecido, no pudo cumplir. Jung debe admitir que en Madrás se le presentó la posibilidad de hacerlo. «Probablemente hubiera debido visitar a Sri Ramana», dice Jung después de la muerte de Zimmer en el prólogo a un libro de éste acerca del gran hindú (*Der Weg zum Selbst [El camino hacia sí mismo]*). [483] Pero agrega inmediatamente que tampoco el tal Maharishi es tan original y único. Señala que él. Jung, ha visto en todas partes de la India al «verdadero hijo de la tierra hindú». Concede también que se pueden comparar figuras como la del más antiguo Ramakrishna o la del santo de Tiruvannamalai, que precisamente entonces se estaba haciendo famoso, con los profetas del antiguo Israel, a los que les correspondía un papel compensatorio, en la medida en que también se proponían indicar a su «renegado» pueblo las verdaderas fuentes de la vida espiritual. Pero, se dice Jung, en el fondo la verdad de aquellos iniciados del Oriente no es una verdad para todo el mundo. El mismo debe encontrarse con su propia verdad.

Me habría parecido un robo si hubiera aprendido de los santos y hubiese querido aceptar para mí su verdad. Su sabiduría les pertenece, y a mí me pertenece sólo lo que surge de mí mismo. En Europa, sobre todo, no puedo tomar nada en préstamo de Oriente, sino que debo vivir desde mí mismo: desde lo que mi interior dice a lo que la naturaleza me aporta. [484]

Una clara insinuación dirigida a aquellos –o contra aquellos– que quieren convertir a Jung en un precursor de la espiritualidad oriental en Occidente.

En resumen: la India ha dejado en él sus huellas. Jung dice también inequívocamente: «lo que la India nos puede enseñar». Su receta de 1939 es: cúbrase uno con el abrigo de su superioridad moral, vaya a colocarse ante la Pagoda Negra de Konorak, cubierta de obscenidades, y analice escrupulosamente y con la mayor sinceridad su reacción, sus sentimientos y sus pensamientos.

Tardará usted un buen rato, pero al final, si ha hecho un buen trabajo, habrá averiguado algo acerca de usted mismo y acerca del hombre blanco en general, algo que probablemente aún no ha podido escuchar de nadie. Considero que un viaje a la India, si uno puede darse el gusto de hacerlo, es, en su conjunto, altamente edificante y, desde el punto de vista psicológico, sumamente instructivo, aunque puede causarle a uno un considerable dolor de cabeza. [485]

¡Un consejo verdaderamente singular tras un singular viaje a la India! Será, pues, necesario, volver al valor que Jung da al pensamiento occidental y a la espiritualidad oriental en un capítulo posterior.

Y siempre la cuestión religiosa

El descubrimiento por parte de C. G. Jung de que la vida religiosa del pasado y del presente, tanto en los individuos como en los grupos, está determinada esencialmente por imágenes, vivencias y experiencias arquetípicas, constituye el fundamento de la importancia que para la psicología de la religión reviste la psicología analítica, incluyendo también su aplicación práctica en la orientación espiritual.

En el nacimiento del Niño Dios, la vida del Dios-hombre que actúa como Redentor, su muerte y su resurrección, su referencia histórica y su realidad mística para los individuos, se halla manifiestamente un factor ordenador, que otorga sentido y obra atávicamente. Jung lo denomina el «arquetipo» (inobservable). Se encuentra en cada una de las correspondientes imágenes arquetípicas; exactamente, en el Cristo histórico que es objeto de fe, en el itinerario de la imitación de Cristo, etcétera. Siempre que los hombres son poseídos por una imagen y un contexto arquetípicos en los que creen, a los que representan o en los que viven según la realización ritual o sacramental de su fe, el arquetipo correspondiente se manifiesta con virulencia: vive y actúa otorgando sentido, ofreciendo consuelo y generando esperanza y confianza. Quien toma parte interiormente de ese fenómeno, vive la experiencia religiosa. Expresado en términos psicológicos, se desarrolla un

proceso de transformación en sí mismo. Evidentemente, esa necesidad religiosa es innata en el alma humana, aun cuando se manifieste cada vez en formas correspondientes a distintas confesiones religiosas.

Al llegar Jung a comprender la naturaleza de la realidad arquetípica, le es posible también formular, desde su perspectiva, afirmaciones acerca de la naturaleza de la psicología y de la religión, antes de redactar el texto que lleva precisamente ese título, *Psicología y religión*. En relación con las aspiraciones religiosas del alma humana dice Jung en un trabajo de 1929:

> El psicólogo de la actualidad debería saber de una vez por todas que desde hace mucho tiempo no se trata ya de dogmas ni de confesiones de fe, sino, antes bien, de una actitud religiosa, la cual constituye una función psíquica cuya importancia difícilmente puede pasarse por alto. Y justamente para la función religiosa la continuidad histórica es imprescindible. [486]

Por eso Jung, como médico, afronta con seriedad los problemas religiosos de sus pacientes y los considera *verdaderos* problemas. Asimismo, su experiencia práctica lo conduce a concluir que la decadencia de la vida religiosa en el hombre actual tiene que haber incrementado considerablemente las perturbaciones neuróticas. La pérdida de religiosidad –independientemente de la pertenencia externa a una comunidad religiosa– implica la carencia de orientación para enfrentarse al mundo y la pérdida de equilibrio anímico. Después de escuchar un sermón pastoral en Estrasburgo, en mayo de 1932, señala:

> Entre todos aquellos de mis pacientes que se hallan más allá de la mitad de la vida, esto es, más allá de los treinta y cinco años, no hay ninguno cuyo problema último no sea el de la actitud religiosa. En efecto, cada uno de ellos enferma en última instancia porque ha perdido lo que las religiones vivientes han dado en todos los tiempos a sus adeptos, y ninguno de ellos se halla realmente curado si no recupera una actitud religiosa, lo cual naturalmente nada tiene que ver con la confesión religiosa ni con la pertenencia a una Iglesia. [487]

Jung entiende, pues, la religión y la psicoterapia siempre en un sentido amplio. «Dios es una experiencia originaria del hombre.»[488] Con el deseo de alcanzar el saber teológico y la «revelación», que no saben «la Palabra en las palabras» (Karl Barth), esa experiencia originaria se pierde; «Dios ha muerto». La experiencia se interrumpe. En una conferencia de 1935 acerca de los fundamentos de la psicoterapia señala Jung:

No sólo el Cristianismo, con su simbolismo de la salvación, sino todas las religiones en general, incluidas las modalidades mágicas de la religión de los primitivos, son psicoterapias, las cuales tratan y curan las afecciones del alma y las corporales de origen anímico. [489]

En la base de estas afirmaciones no se hallan –según hemos visto– los puntos de vista de un médico, sino, especialmente, experiencias propias que pueden rastrearse hasta la infancia, y ello no sólo porque Jung creciera en un hogar evangélico, sino a pesar de que era hijo de un pastor, o bien, precisamente, porque tuvo que ser testigo de hasta qué punto, en sus padres, la «fe» convencional fue ineficaz. En su mayoría, las primeras experiencias religiosas de Jung se sitúan fuera del dominio de la Iglesia: «Me resultó más fácil a medida que me alejaba de la Iglesia»,[490] señala sorprendentemente este hijo de pastor. Si Jung no se convirtió, o no quiso convertirse, en un místico, en el sentido tradicional del término, ni en un reformador religioso, no obstante viven en su interior las aptitudes del *homo religiosus.* Si en él la relación entre psicología y religión tiene un signo claramente positivo, este hecho es ajeno a la teología corriente, tanto más cuanto que la mayoría de los teólogos, en especial los protestantes, a causa de su propio alejamiento de la religión, entendieron de manera errónea a su interlocutor. A tal error de interpretación debemos agradecer, no obstante, una serie de detalladas cartas escritas por Jung, sobre todo en su ancianidad, acerca del tema central de su vida. Como el *Fausto* de Goethe, el cual, junto con el Evangelio de san Juan, aprendió a valorar tempranamente, Jung sabe que en última instancia no es sólo el «pergamino» de «las fuentes sagradas» lo que depara alivio al buscador espiritual, sino la Palabra divina que es percibida en las fuentes originarias de la propia alma. ¡Aquí el médico de Küsnacht coincide con todos los que han tenido experiencias místicas! Por eso, quien desea orientarse a propósito de la relación de Jung con la religión, no puede limitarse al estudio de aquellos libros cuyos títulos aluden al tema religioso. El aprendizaje así obtenido sería relativamente pequeño. Incluyendo *Tipos psicológicos,* casi no hay obra que Jung haya escrito en la segunda mitad de su vida en la que la función religiosa no desempeñe un papel de importancia.

El año 1937 es, como muchos de los precedentes, un año de intenso trabajo. Los preparativos para las Jornadas Eranos, en agosto, requieren mucho tiempo. Esta vez Jung ha de exponer acerca de las concepciones de Zósimo, el alquimista de la Antigüe-

dad; esa exposición constituye un ensayo preparatorio de un trabajo que publicará más tarde. Sobre la mesa de trabajo está la invitación para visitar, a finales de año, la India. Entre una y otra, ha de dictar tres *Terry Lectures* en la Universidad de Yale, en New Haven. Esas conferencias están dedicadas al gran tema de la religión. Por primera vez, Emma Jung lo acompaña a los Estados Unidos, pues los niños están ya en edad de arreglárselas solos. En aquel país, la escuela junguiana está en proceso de desarrollo, de modo que Jung ha de aceptar para sus amigos norteamericanos, un seminario complementario acerca del tema. Sería ésa la última visita de Jung a aquel país. Sabemos, por Barbara Hannah, que Jung hizo del seminario una ocasión para discutir la temática religiosa según se reflejaba en la época. Reina aún una «profunda paz». Nadie sospecha que sólo dos años más tarde estallaría la segunda guerra mundial. En sus memorias, Barbara Hannah se refiere a la noche de la última conferencia de Jung en Nueva York: «A menudo lo escuché contar que aquella noche había hablado acerca de lo difícil que es la época en la que vivimos. Las imágenes arquetípicas del inconsciente ya no logran influir en la religión dominante. Se han soltado, por así decir, del ancla y, con su irrefrenable energía, la cual en los últimos dos milenios había permanecido anclada en la religión cristiana, confunden al hombre moderno. Sin duda, una parte de esa energía ha desembocado en la ciencia, pero ésta es demasiado estrecha y racional para poder acoger en su seno todos los arquetipos en masa. Es también ésa la razón por la que en nuestra época aparecen tantos «ismos», y así el individuo libre de nuestro tiempo se ve frente a la tarea de materializar esos arquetipos en su propia vida... A este propósito decía Jung a los participantes –y a muchos de ellos esto los impresionó como si fuera su última palabra– que lo único que podemos hacer consiste en seguir el ejemplo de Cristo y vivir nuestra vida de la forma más plena posible, aún cuando se base en errores... Nadie ha descubierto todavía toda la verdad; pero si todos vivimos con la misma integridad y con la misma entrega que Cristo, él decía tener la esperanza de que todos resucitaríamos».[491]

¡Una expresión habitual, sin duda, y con la aparencia de constituir un legado, en boca de un psicólogo que, como hombre de ciencia, atiende a investigar de manera estrictamente empírica, y a prescindir por principio de toda afirmación filosófica o metafísico-teológica! Debe tenerse presente que estas expresiones, a la vez

sinceras y confidenciales, Jung sólo las formulaba en el estrecho círculo de sus amistades más íntimas o en su correspondencia. En cambio, la crítica realizada por la iglesia, se vio obligada muchas veces a señalar que, en materia religiosa, Jung se expresaba de manera en exceso libre y, en realidad, ambigua. Su protesta («Soy empírico y como tal me atengo al punto de vista fenomenológico») se encuentra por eso al comienzo mismo de sus *Terry Lectures* sobre psicología y religión. Puesto que Jung considera la religión como una de las expresiones más tempranas y elementales del alma humana, es lógico que toda esencia que se ocupe de la estructura psicológica de la personalidad humana, tome seriamente en cuenta la religión, no como un hecho sociológico o histórico, sino como «un importante asunto personal... para gran número de seres humanos». [492]

Jung coincide ampliamente con Rudolf Otto [493] al sostener que la religión es el respeto escrupuloso y concienzudo de lo que éste último llamo lo «numinoso», esto es, la vivencia que depara a los hombres el sentimiento de dependencia y de confrontación con lo «absolutamente distinto», con lo sobrehumano, con lo divino. Se experimenta por una parte el *mysterium tremendum* como manifestación máxima del terror reverencial, pero, por otra también lo *fascinans*, lo que atrae, entusiasma, beatifica y eleva al ser humano por encima de su yo cotidiano. Sobre ese trasfondo define Jung lo que nos mueve a llevar a cabo nuestra propia verificación y nuestra propia experiencia:

> La religión me parece que consiste en una actitud especial del espíritu humano que podría entenderse, en conformidad con el empleo originario del concepto de *religioso*, como el respeto y la observancia escrupulosa de ciertos factores dinámicos que pueden interpretarse como «fuerzas»: espíritus, *daimon*, dioses, leyes, ideas, ideales o como quiera que el hombre denomine a aquellas que experimentó como suficientemente eficaces en su mundo –provistas de un poder temible o benéfico– como para prodigarles un escrupuloso respeto, o como suficientemente grandes, bellas e inteligentes como para venerarlas piadosamente y amarlas. [494]

La época, según señala Jung en este contexto, es una «época de muerte y de desaparición de Dios».[495] No sólo en el protestantismo, sino en general desde los comienzos de la Reforma, de la era que se vincula estrechamente al desarrollo de la ciencia natural y de una conciencia que se atiene al yo individual, se fue perdiendo la

espiritualidad tradicional con su enorme riqueza de imágenes y de signos, de símbolos y de misterios. Tres protestantes, Jean Paul («Discurso de Cristo muerto desde la cima del universo, en el que afirma que no hay Dios»), Hegel y, sobre todo, Nietzsche han soñado con la muerte de Dios y la han concebido y proclamado como un acontecimiento próximo. El hombre moderno dirige, altivo, una mirada retrospectiva hacia la niebla de la superstición, de la credulidad medieval y primitiva y al hacerlo olvida por completo que ese pasado espiritual y anímico, con sus imágenes originarias, sostiene la orgullosa conciencia nacional. Si no bebe en las capas profundas de la psique –sugiere Jung– el espíritu humano permanecerá, sin duda alguna, como en el aire. De ahí el gran nerviosismo, la inseguridad y la creciente desorientación respecto de las cuestiones fundamentales de la existencia humana actual y futura. La verdadera historia del espíritu, señala, no se encuentra en los libros de los eruditos, ni está garantizada por los datos cuantitativos de la ciencia, sino que se halla en el «organismo anímico de cada individuo» y garantizada por él.

Algunos años antes de las *Terry Lectures*, Jung ya ha llamado insistentemente la atención acerca de los hechos fundamentales que el psicólogo puede verificar empíricamente en la producción onírica del inconsciente. Por ejemplo, en agosto de 1934, al hablar, con ocasión de las segundas Jornadas Eranos, sobre los arquetipos del inconsciente colectivo, señala los enormes efectos que ha provocado el intelecto humano, y el modo en que el hombre occidental, tanto europeo como americano, ha desarrollado su «hogar espiritual». Pero ahí también se halla la afirmación esperanzada de que la muerte de Dios, el desarraigo espiritual y religioso respecto de la tradición, en modo alguno puede representar una pérdida total. Precisamente es ése el momento de la psicología profunda, el momento de la psicología de los arquetipos. El vaciamiento del alma, experimentado dolorosamente por muchos contemporáneos como una pérdida de sustancia espiritual, imprevistamente se revela, según Jung, como un insospechado beneficio. Sin duda, la época de un mundo de dioses (o de Dios) proyectados a una esfera «superior» ya ha concluido. No es posible –y aquí su coincidencia con Rudolf Bultmann– «devolverlo a su estado pristino» [496] o restaurarlo. Pero el inconsciente humano –no el individual, sino el inconsciente colectivo, lleno de eficaces fuerzas arquetípicas– encierra una vida espiritual multiforme. Hacía falta

precisamente aquel empobrecimiento del simbolismo y de la religiosidad tradicional para fertilizar de una nueva manera el terreno de la experiencia religiosa originaria: un descubrimiento que –según reconoce Jung refiriéndose a su época– por el momento es aún poco digno de crédito. Pero su credibilidad asciende en la medida en que hoy se llevan a cabo experiencias religiosas originarias, y el mundo espiritual y anímico –Jung lo llama sencillamente «el mundo de la psique»– es redescubierto, en cada caso, de manera individual. Y entonces hace una importante afirmación:

> Desde que la estrellas han caído del cielo y nuestros símbolos más elevados han perdido su color, domina en el insconsciente una vida secreta. Por eso tenemos hoy una psicología, y por eso hablamos del inconsciente. Todo ello sería, y de hecho es, superfluo en una época y en una forma cultural que dispusiera de símbolos. Pues los símbolos proceden de un espíritu superior, de un espíritu que permanece en lo más alto. De ahí que para tales hombres fuera un cometido tonto y absurdo querer experimentar un inconsciente que no contuviera otra cosa que la acción callada e intacta de la naturaleza. Pero nuestro inconsciente esconde agua viva, esto es, espíritu que se ha vuelto natural, y por eso está confuso. El cielo se ha convertido para nosotros en el espacio físico interplanetario, y el imperio divino en un recuerdo, en lo que fue una vez. Pero nuestro «corazón arde», y una secreta inquietud roe las raíces de nuestro ser. [497]

Jung llega a la conclusión de que ocuparse del inconsciente representa una cuestión vital e ineludible. En la dirección que toma dentro la psicología analítica y en el método terapéutico que recomienda, se observan dos aspectos: por una parte, se trata de volver conscientes los contenidos inconscientes; por la otra, se aspira a una psicosíntesis. Cabe proponerse la integración y llevar a la conciencia aquellos contenidos inconscientes de lo que ahora se puede tener experiencia debido a la «caída de las estrellas». Desde el punto de vista cualitativo, es algo más que la simple aceptación «creyente» de principios dogmáticos.

Así entendida, la psicología profunda ocupa, como «correlato de la secularización del pensamiento» (Ulrich Mann), el lugar que una vez había correspondido a la práctica de la religión, [498] no porque la psicología pretenda ofrecer un «sustituto de la religión», como a veces se le ha imputado, sino porque –y en la medida en que– se ha propagado un gigantesco proceso de empobrecimiento y secularización, y al mismo tiempo la psique, movida por el

espíritu, comienza a expresarse preparando experiencias extraordinarias.

Tampoco me dirijo en modo alguno a los *beati possidentes* (dichosos poseedores) de la fe, sino a aquellos muchos para quienes se ha extinguido la luz, el *mysterium* se ha hundido y Dios ha muerto. Para la mayoría de ellos no hay ya regreso, aunque tampoco se sabe con certeza si el camino de regreso es siempre el mejor. Para la comprensión de las cuestiones religiosas el único camino es hoy probablemente el psicológico; por eso me esfuerzo por fundir formas de pensamiento que en el transcurso de la historia han llegado a hacerse rígidas y verterlas en intuiciones de la experiencia inmediata. [499]

De hecho, lo que a Jung le interesa es nada menos que tender un puente entre el dogma tradicional y la experiencia inmediata. Tanto en uno como en otra, el factor operante es el mismo: el arquetipo. Dicho de otra manera:

Aquel hecho psicológico que posee la mayor fuerza en un ser humano, obra como «Dios», porque el factor psíquico que posee el poder más grande siempre es llamado «Dios»... El lugar de la divinidad parece estar ocupado por la totalidad del hombre.[500]

Estas frases tienen importancia porque no cabe aceptarlas basándose meramente en la autoridad ni desecharlas por comodidad. Merecen que se piense en ellas, y que se las considere como un problema. Más allá, Jung deja al lector la tarea de determinar o de extraer las consecuencias que resulten de sus comprobaciones. La experiencia muestra que esa tarea es difícil. Cuando *Psicología y religión* apareció como libro, la crítica, tanto psicológica como teológica, reaccionó con reservas y hasta con perplejidad. Incluso los lectores con una disposición positiva, como el teólogo evangélico Hans Schär, admitieron que el libro en sí no es comprensible o se entiende sólo con dificultad: «Es una publicación importante y rica en consecuencias para quien está familiarizado con los restantes textos de Jung. Pero quien no cumple con ese requisito queda bastante perplejo ante las afirmaciones del autor. Las reseñas escritas en su momento acerca de este libro lo confirmaron... Muchos lectores parecen, tras la lectura de este trabajo, estar más irritados e inseguros que si hubiesen comprendido realmente las ideas de Jung». [501] Sin duda, la obra no constituía el comienzo ideal para la recepción de los proyectos de Jung en materia de psicología de la religión.

No obstante, no puede negarse que Jung cree que sus interlocutores del campo de la teología reúnen cierto número de condiciones; por ejemplo, da por sentado que el teólogo medio tiene amplios conocimientos en el terreno de la historia de las religiones y del espíritu y sobre todo, una experiencia religiosa personal que va más allá de la «experiencia de la fe» acotada en el ámbito confesional. Hans Schär da una idea de la amplia preparación que el teólogo debe tener para leer a Jung: «Al respecto su saber es único, y, tanto entre los teólogos como en el resto de las personas, son muy pocos los que poseen un conocimiento tal acerca de la vida religiosa en todas sus formas como el que se encuentra en Jung. Nunca se tiene la impresión de que sus explicaciones acerca de la religión sean relámpagos de ingenio de un escritor que trata todo lo imaginable, ni que el interés de la presentación reemplace la exhaustividad y la fundamentación de sus ideas. Incluso quien no se declare de acuerdo con todas las concepciones de Jung deberá reconocer la legitimidad de su tratamiento de la religión...». [502]

Resta sólo observar una parte del material aportado por Jung. Entretanto, algunas afirmaciones hacia las cuales Jung conduce progresivamente la atención del lector despiertan la irritación de algunos. A ellas pertenece la figura de la totalidad, la cual ya no se expresa en la Trinidad. Según comprueba la investigación psicológica, la totalidad no se alcanzará hasta que al tercero se añada un cuarto principio, ya sea el de lo femenino, ya sea el de lo oscuro o el del mal. La Cuaternidad simboliza las partes, las cualidades y los aspectos de lo Uno. En relación con Dios, en ella se incluye «una representación más o menos densa del dios que se manifiesta en la Creación». [503] En *Psicología y religión*, en la exposición presentada en una de las Jornadas Eranos con el título de «Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätssymbols» «Ensayo de una interpretación psicológica del símbolo de la Trinidad» y en otros trabajos (entre ellos el artículo titulado «Bruder Klaus» «Hermano Nicolás», de 1933), Jung sugiere cautelosamente esas ideas audaces. Tanto en estos trabajos como en otros posteriores, por ejemplo, *Antwort auf Hiob [Respuesta a Job]*, se esfuerza por mostrar que no se trata de meras especulaciones sino del modo en que el arquetipo somete al hombre, lo posee en la experiencia religiosa y lo modifica fundamentalmente. Y de hecho hay en la historia de la Iglesia bastantes ejemplos al respecto: Pablo en Damasco; el ermitaño suizo del siglo

XV Nicolás von der Flüe, en relación con la visión de la aterradora imagen de Dios; el protestante silesiano Jakob Böhme (1575-1624), como narrador de la ira de Dios, pero también como mensajero de la divina Virgen Sofía...

Los datos fluían de su pluma no sin resistencia, mas lo que expresaba oralmente o por escrito requería a menudo largos años de elaboración, de meditación y reflexión. Muchas veces espera, sin duda, un momento determinado, una situación determinada, para poder formular lo que ha madurado. Así, Aniela Jaffé relata lo sucedido en un radiante día de agosto de 1940. Hace un año que se ha iniciado la guerra; en las octavas Jornadas Eranos, en Ascona-Moscia, se ha reunido esta vez un grupo particularmente pequeño; en realidad, se ha previsto solamente una exposición, la del matemático de Basilea Andreas Speiser, acerca de la doctrina platónica del Dios desconocido y de la Trinidad cristiana. No se desea postergar la reunión; de ahí que ésta tome la forma simbólica de un reducido círculo. No obstante, no se limita todo a esa única exposición, Aniela Jaffé recuerda: «Después del mediodía, C.G. Jung, que era uno de los huéspedes, se retiró al umbrío jardín, a la orilla del lago. Había cogido de la biblioteca un ejemplar de la Biblia; leyó y tomó notas. Al día siguiente sorprendió al auditorio, que lo escuchaba expectante, con una réplica a las consideraciones de su colega de Basilea. La complementó *ex tempore* con el tema *Zur Psychologie der Trinitätsidee [A propósito de la psicología de la idea de la Trinidad].* [504] De la manera que le era característica, con mesura, a veces con lentitud, formuló ideas elaboradas durante todo un año, pero a las que aún no había dado forma definitiva. Las improvisaciones de Jung, recogidas taquigráficamente, estaban, según se advirtió después, casi listas para la imprenta: a ello se añadieron sólo abundantes ampliaciones... La exposición improvisada de Jung sobre la idea de la Trinidad remató las Jornadas en Moscia. Le sucedió aún una conversación entre seria y divertida en la terraza de la Casa Eranos, con su amplia vista al lago y a las montañas. Jung estaba distendido y –cosa rara, especialmente en aquellos años catastróficos– satisfecho con lo que había logrado». Es el estado de satisfacción de quien ha encontrado su *kairós*, el momento ineludiblemente idóneo para producir o para decir algo. Jung, en parte aclarando, en parte disculpándose, agrega la siguiente observación: «Sólo puedo formular las ideas tal como manan de mí. Es como un géiser. ¡Los que vengan después de mí, deberán ordenarlas!».[505]

Lo que brota de él con violencia elemental, semejante a una erupción, requiere de hecho una interpretación especial. El propio Jung realizó incansables aportaciones a esta tarea. Desde la década de los cuarenta, esto se concretó de diferentes maneras en su correspondencia. Sobre todo, en la que con gran constancia mantuvo con teólogos cristianos, Jung procura dilucidar el tema al que dedicó gran parte de su vida: el de la experiencia originaria o experiencia de la totalidad, ya sea aclarándola gnoseológicamente o fijándola desde los puntos de vista existencial y confesional. Por ejemplo, en una detallada carta a H. Irminger, de Zurich, fechada a finales de 1944 dice:

Ejerzo la ciencia, pero ninguna apologética ni filosofía alguna, y no tengo ni capacidad ni ganas de convertirme en fundador de una religión. Mi interés es de carácter científico... Parto de un cristianismo positivo que es tanto católico como protestante, y me esfuerzo por señalar, de forma científicamente responsable, aquellos hechos empíricamente comprensibles que hacen por lo menos verosímil la justificación del dogma cristiano, y en especial del católico.

Y a continuación agrega una nota para sus críticos: «A los autores que adoptan respecto del cristianismo una posición tan positiva como la que yo mismo adopto, se les debiera leer y meditar con algo más de cuidado, antes de pretender convertirlos en lo que para ellos ya es objeto de la mayor preocupación». [506] Y formula en esa misma carta, no sin amargura, estas preguntas: «¿Por qué no se leen mis libros concienzudamente? ¿Por qué se pasan por alto los hechos?».

Jung aspira a que su concepción y su explicación de la realidad religiosa sean comprendidas en un nivel más profundo: no el de la certeza investigadora o el de la demostración científica de lo comprobado en el terreno de la psicología profunda o de la historia del espíritu. Es natural que semejantes expresiones íntimas del ser humano, del *homo religiosus* que es C. G. Jung, se encuentren en cartas dirigidas a hombres de constitución espiritual análoga a la suya. Erich Neumann, su colega judío de Tel Aviv, es de esos pocos. Con él, Jung puede expresarse concisamente sin correr el riesgo de ser malinterpretado por su discípulo y amigo:

No profeso ninguna filosofía de la religión, sino que estoy conmovido, casi estupefacto, y me defiendo con todas mis fuerzas... [Mi viva conmoción] es local, bárbara, infantil y abismalmente acientífica... [507]

Estas frases extraídas de una carta fechada el 5 de enero de 1952 anticipan la temática –y pertenecen al núcleo de ella– que también predomina en la obra más tardía de Jung, que trataremos después de manera especial. Antes debemos considerar, sin embargo, los acontecimientos de aquel tiempo que alteraron profundamente el rostro de Europa y que dejaron huellas profundas en C. G. Jung: la irrupción del nacionalsocialismo en Alemania y la segunda guerra mundial con sus catastróficas consecuencias.

A propósito del nacionalsocialismo: «Sí, ciertamente, di un patinazo»

En 1932, al reunirse la Asociación Psicoanalítica Internacional para celebrar su decimosegundo congreso, en Wiesbaden, el presidente, Max Eitingon, señaló que «en Alemania, bajo la influencia de la crisis económica y social, que se hace cada vez más profunda, el interés por los problemas económicos y sociales eclipsa el interés por los problemas psicológicos», añadiendo: «Ello es comprensible, pero ojalá pase pronto». [508] En aquel entonces, eran muy pocos los que podían prever el desenlace político de la República de Weimar, cuya aceptación entre los alemanes, sin embargo, era cada vez menor. En las elecciones de julio de 1932 los nacionalsocialistas habían logrado un 37 por ciento de los votos, o sea, doscientos treinta escaños del *Reichstag*. Y si bien en las elecciones de noviembre de ese mismo año la cantidad de votos que obtuvieron fue menor, los nazis retuvieron un tercio de los representantes en el *Reichstag*. El alcance que tendrían estos hechos políticos no fue previsto por los analistas, hecho tanto más notable pues la mayoría, incluidos Freud y Adler, eran judíos. Hitler había difundido en discursos y en escritos, desde hacía ya una década, cuáles eran sus intenciones al respecto; por lo tanto deberían haber advertido que una «ciencia judía» –no importa de qué disciplina se tratase– no tendría derecho alguno a sobrevivir. También algunos analistas –judíos o no– compartían la

esperanza de otros contemporáneos: «Quizá no llegue a ser tan grave»; para decirlo con palabras incidentalmente escritas por Freud en julio de 1933. [509]

Los signos del «levantamiento nacional» son bien conocidos. Basta con recordar algunos. Tras el incendio del *Reichstag*, el 27 de febrero de 1933, se abren, en marzo, los primeros campos de concentración para aislar a los «conciudadanos» impopulares. El 1 de abril se realiza un boicot, organizado por los nazis, de comercios, consultorios médicos y bufetes de abogados judíos. El 7 de abril, con el nombramiento de gobernadores del *Reich* en los *Länder*, comienza la llamada «coordinación» de los camisas pardas, y el principio de su liderazgo. Los judíos ya no pueden desempeñar cargos públicos. El 10 de abril arden ante la Opera de Berlín y en muchas otras ciudades alemanas, las hogueras en las que se queman libros. Bajo el lema «...contra la sobrevaloración, destructora de las almas, de la vida sexual, y por la nobleza del alma humana», los escritos de cierto Sigmund Freud son entregados a las llamas. El comentario, y el débil consuelo de Freud fue: «Al menos me queman en la mejor compañía».

Debido a su modulación tipológica (la introversión), sus amplios intereses científicos y sus absorbentes obligaciones médicas como psicoterapeuta, la personalidad de Jung es contraria a la actividad política. Ironizando respecto de sí mismo se define en una oportunidad (¡en 1934!) como «un burgués suizo domiciliado en Seestrasse 228, Küsnacht, cerca de Zurich». Ciertamente, esa autorización no puede sopesarse bien, por una parte debido a que está dirigida a un amigo y discípulo judío, James Kirsch, y por otra, porque Jung siempre se consideró a sí mismo como un europeo que sigue los acontecimientos del día con mirada atenta, analiza con atención su trasfondo psicológico, y no deja que se suscite ninguna duda acerca del hecho de su actitud básicamente democrática en versión suiza. Marie-Louise von Franz la aclara basándose en la estrecha relación que mantuvo con él como colaboradora durante varios años:

«Aquello por lo que más apasionadamente abogaba eran los *droits de l'homme*, los derechos humanos fundamentales y la libertad del individuo, garantizados, por una parte, por el Estado constitucional y, por otra, e incluso más a fondo, por la madurez, la sabiduría y la escrupulosidad de cada uno de los miembros de la sociedad. En este sentido, el individuo es

más importante que el sistema. Naturalmente, se oponía a toda forma de dictadura y de tiranía: no creía en el «perfeccionamiento de un sistema por medio de la violencia sin que antes el individuo hubiese cambiado». [510]

El modo en que Jung interpretaba, desde el punto de vista de la psicología profunda, los fenómenos y las tendencias de la época aparece perfectamente reflejado, por ejemplo, en las consideraciones tituladas «Vom Werden der Persönlichkeit» [De la gestación de la personalidad], que expuso en noviembre de 1932 –sólo unas pocas semanas antes de que Hitler tomara el poder–, en Viena, con el título de «Die Stimme des Innern» [La voz de la interioridad]. Ese título difícilmente permite sospechar que sus ideas apunten a la sintomatología actual. Mientras Freud [511] procuró una vez rastrear la fe del hombre hasta la experiencia de la horda primitiva, y Wilhelm Reich [512] fue el primero en señalar que el nacionalsocialismo nace de una determinada actitud de la pequeña burguesía sexualmente reprimida, Jung propone en su conferencia de Viena una razón distinta. Observa la contraposición que existe entre el individuo que madura para adquirir personalidad y sigue el dictado de una voz interior, esto es, su propia determinación, y la masa o grupo social guiado por convenciones. Mientras que el individuo alcanza cierto grado de conciencia, la masa mantiene naturalmente el sentimiento, vago y en gran medida inconsciente, del «nosotros». Al mismo tiempo, se apoya en una personalidad carismática, en el «hombre fuerte», sin percibir con claridad si se trata de un verdadero líder que conduce a la conversión en sí mismo, tanto desde el punto de vista individual como social, o si sólo es un peligroso seductor. Pues

ésa es la grandeza y la capacidad liberadora de toda auténtica personalidad; quién mediante una decisión libre se sacrifica en favor de su determinación, y conscientemente traduce en su realidad individual lo que, vivido inconscientemente por el grupo, solamente conduciría a la descomposición.[513]

Desde el punto de vista histórico, la persona y la vida de Jesús representan para Jung un arquetipo de esa forma de conducción, pues en él se encarna el «prototipo de la vida incomparablemente plena de sentido», en contraposición con la demencia cesariana, obsesionada por el poder; la religión del amor contrapuesta a la

inhumanidad romana del poder. Precisamente en ese marco sitúa Jung, en noviembre de 1932, los acontecimientos que se producen en Europa central. Mientras que en la conciencia general solamente cuentan los problemas de la política cotidiana –por ejemplo, la paz interior y la alta tasa de desempleo–, Jung habla ya de «las gigantescas catástrofes que nos amenazan», que no son de naturaleza física o biológica, sino que se remontan a hechos y a procesos psíquicos. Ya en ese año de 1932, o sea catorce años después de la primera guerra mundial y siete años antes del inicio de la segunda, Jung formula el siguiente diagnóstico:

Nos amenazan guerras y revoluciones en un grado terrorífico, las cuales no son otra cosa que epidemias psíquicas. En cualquier momento la demencia puede hacer presa de algunos millones de seres humanos, y entonces tendremos nuevamente una Guerra Mundial o una desoladora revolución. En lugar de hallarse expuesto a los animales salvajes, a la caída de las rocas o a la crecida de las aguas, el ser humano se halla ahora expuesto a las fuerzas elementales de su psique. Lo psíquico contiene un poder que supera con creces a todos los poderes de la Tierra. [514]

¿Son las palabras de un clarividente? Estas advertencias de Jung, de tono profético, no son en modo alguno nuevas. Aun antes de delinear con mayor claridad su psicología de los arquetipos, al final de la primera guerra mundial (1918) ya había advertido acerca del peligro latente que podía partir de la psique del «bárbaro germano». El cristianismo había dividido a ese bárbaro, por así decir, en una mitad superior clara y en otra mitad inferior oscura y sometida a represiones. Sólo el lado claro, según señala, fue domesticado y cultivado. En cambio, en el inconsciente colectivo del habitante de la Europa central resuenan fuerzas residuales del período anterior germano-pagano. Y con esas fuerzas, no se juega, pues

Cuanto más se pierde la ilimitada autoridad de la visión cristiana del mundo, tanto más claramente se revuelve en su prisión subterránea la «bestia rubia» y nos amenaza con un ataque de consecuencias imprevisibles. Ese fenómeno se produce en el individuo como una revolución psicológica, pudiéndose presentar también en la forma de un fenómeno social. [515]

Ya se condensan aquí las experiencias que Jung ha vivido en los Estados Unidos. Según ellas, la Tierra ejerce sobre la psique

humana una influencia que no debe menospreciarse. Todo suelo tiene, pues, su secreto. Y aquí es donde reside la diferencia con el hombre judío, porque en el curso de su antiquísima historia, se ha «domesticado» en sumo grado acumulando cultura y ha ido perdiendo el contacto con la tierra. Esta observación no expresa valoración alguna, ni tampoco está relacionada con la doctrina de las razas sostenida por el nacionalsocialismo. El tema general de Jung no es lo colectivo ahistórico, sino el individuo que se encamina hacia la conversión en sí mismo dentro de la sociedad y para ella. Sus palabras sobre la situación del ser humano inquieto por los problemas de su época, pretenden sólo recomendar cautela; son en realidad un toque de atención, una llamada a tomar conciencia de la índole de los acontecimientos que se desarrollan. El hecho de que no hayan sido escuchadas, comprendidas y menos aún seguidas, es otra historia. Por lo demás, son productos residuales de un «burgués» desprevenido. Si recordamos los ejemplos mencionados, es fácil descubrir en sus palabras una cierta intención de continuidad y una reiterada insistencia. Veamos a continuación otro testimonio.

Cuando aún escucha las ovaciones de las masas alemanas entusiasmadas por su *Führer*, en febrero de 1933, Jung habla en Colonia y en Essen sobre «Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart» [La importancia de la psicología para la actualidad] y examina atentamente la «omnipotente fuerza de atracción» a la que nadie parece poder sustraerse. Jung sugiere que a la tendencia individualista, que fue ganando terreno desde los días de la Reforma, se opone ahora un «retroceso hacia el hombre colectivo», que domina a la masa. Y entonces, en una clara advertencia dirigida a los pocos que todavía son sensibles a los signos de los tiempos, señala:

> El hombre colectivo amenaza con ahogar al individuo, a aquel hombre particular de cuya responsabilidad deriva en última instancia toda obra humana. La masa como tal es siempre anónima e irresponsable. Los llamados líderes [Führer] son inevitablemente síntomas de un movimiento de masas. Los verdaderos líderes de la humanidad son siempre los que se acuerdan de sí mismos y eliminan de su propio peso el grave peso de la masa, habiéndose apartado conscientemente de la ciega legitimidad natural de la masa en movimiento. [516]

Si se desea entender la posición de Jung respecto de los acontecimientos producidos en Alemania desde 1933, han de tenerse en cuenta los factores que desempeñaron en ella un papel decisivo.

En aquella época, muchos consideraban a Jung como alguien que habiendo sido una vez discípulo de Freud, le había vuelto la espalda al psicoanálisis: como «un retoño inteligente, pero algo ingrato», según dijo Thomas Mann con ocasión del 80 cumpleaños de Freud, en 1936. [517] No es del todo incomprensible la imputación, en parte abierta y en parte velada, de presuntos motivos antisemitas: piénsese en que este supuesto apóstata suizo, junto con sus colegas de Zurich, acabó «liberando» al psicoanálisis del judaísmo de sus primeros representantes. Con su distanciamiento de Freud (Jung, según puede comprobarse, tenía otras motivaciones), las esperanzas iniciales del vienés se desvanecieron. Pero la lista de colaboradores y de amigos judíos que se mantuvieron en estrecho contacto con C.G. Jung siguió siendo notable tanto en el aspecto cuantitativo como en el cualitativo. Entre ellos, el discípulo de mayor personalidad y más fecundo de Jung fue Erich Neumann, que emigró a Israel y falleció allí tempranamente. Es autor de un estudio acerca de los fundamentos judíos inconscientes del psicoanálisis de Freud. [518] Aniela Jaffé, que tomó nota de las memorias de Jung y, junto con Gerhard Adler, se ocupó de las ediciones alemana e inglesa de la correspondencia de Jung, es, lo mismo que Adler, de origen judío, como muchos otros de sus colaboradores. Aun sin tener en cuenta la nacionalidad existen siempre considerables tensiones entre los psicoanalistas y los representantes de la psicología analítica, originadas en razones científicas o en animosidades personales. Por otra parte, esta disciplina, todavía joven y dividida en escuelas, no gozará aún por mucho tiempo de reconocimiento general. Debido a los programas del nacionalsocialismo, su subsistencia en Europa se encuentra en serio peligro, especialmente en Alemania y en Austria, donde la gran mayoría de los psicoterapeutas son especialistas en psicología profunda. Sólo por esa razón se les plantea una doble tarea: por una parte, desarrollar una actividad que medie entre escuelas y orientaciones divergentes entre sí; por otra, trabajar para el logro de una colaboración internacional, precisamente porque las tendencias nacionalistas reclaman la orientación opuesta.

En aquel momento decisivo, esa difícil tarea recae especialmente en Jung. No puede renunciar a ella, pues Ernst Kretschmer, entonces profesor de psiquiatría y de neurología de la Universidad de Marburgo y conocido por su teoría de la constitución, *Körperbau und Charakter [Constitución corporal y carácter]*, había renunciado a sus funciones como presidente de la Sociedad Médica General de Psicoterapia, en marzo de 1933. Desde 1930 Jung es vicepresidente

de esa Asociación. Requerido por cierto número de sus colegas médicos para que se hiciera cargo, por razones lógicas, de la presidencia, y de la tarea, vinculada con ese cargo, de editar el *Zentralblatt für Psychotherapie und ihrer Grenzgebiete [Periódico central de Psicoterapia y disciplinas afines]*, se declara dispuesto a asumir el cargo «por ahora, es decir, hasta el momento de la «regularización definitiva de la gran cantidad de problemas que han surgido». Nombra a su colega y amigo Gustav Richard Heyer como su propio sustituto. [519] Del lado del nacionalsocialismo actúa el psiquiatra, procedente de Wuppertal-Elberfeld, profesor M.H. Göring, primo del presidente del consejo de ministros prusiano y más tarde mariscal del *Reich*. Jung asume su tarea prácticamente en calidad de interino pues los «cambios revolucionarios en Alemania» reclaman una «coordinación» sin compromisos en todos los ámbitos de la vida (social, espiritual y cultural), y por lo tanto, la introducción del principio de la jefatura y la fundamentación de la ideología del nacionalsocialismo. El llamado «párrafo ario» excluye por principio a los funcionarios y a los médicos de origen judío o no ario. Jung, apoyado en su nacionalidad neutral, aprovecha para eludir esa coordinación obligatoria. Auspicia y después organiza oficialmente la Sociedad Internacional. Esto significa, en realidad, que en cada país se forman grupos de profesionales, por ejemplo, suizos, holandeses, daneses, etc., pero sólo el grupo alemán, con M. H. Göring como *Führer*, queda sujeto a las condiciones de la «coordinación». Los miembros de los grupos restantes que no quieran adherirse al de ningún país, tienen la posibilidad de ingresar como miembros en la nueva Sociedad Internacional. De esta manera, se facilita el ingreso, en la organización común, especialmente a los colegas judíos, a pesar del «párrafo ario» y del principio de coordinación. Y ocurre aún otro hecho curioso: para impedir el predominio de cualquier nación en la Sociedad «supraestatal» –concretamente sólo puede tratarse del grupo alemán «coordinado»–, los estatutos redactados por Jung establecen que ningún «grupo local puede representar más del cuarenta por ciento de los miembros presentes con derecho de voto». Además, Jung se esfuerza por fortalecer la base internacional de la nueva sociedad, y, por promover entre sus colegas del grupo suizo cuya miopía política deplora, la tarea emprendida. En una carta dirigida a su colega suizo Alphonse Maeder, en enero de 1934, Jung se muestra enteramente optimista y señala que de ese modo se puede ayudar a la ciencia, aislada en esos momentos en Alemania.

Por eso considero incluso necesario que mediante la fundación de una organización que sirva de marco, los neutrales ofrezcan la posibilidad de una conexión internacional. En la actualidad, Alemania está intelectualmente más cerrada respecto del extranjero que durante la guerra, y a consecuencia de ello le es especialmente necesaria una relación con el resto del mundo intelectual. [520]

De hecho, los estatutos de la Sociedad Médica Internacional de Psicoterapia son ratificados en mayo de 1934, durante su séptimo congreso, en Bad Nauheim. Jung se convierte *de iure* también en presidente de esa asociación «supraestatal». Ante los malentendidos que aún hoy ocasionalmente siguen en vigor, debe señalarse que se encuentra totalmente desligado del grupo local alemán dirigido por el profesor Göring. En una circular del 1 de diciembre de 1934, firmada por Jung, se comunica a los médicos psicoterapeutas que «se ha tomado la determinación de que la adhesión de un grupo local sea facultativa, esto es, que exista la posibilidad de ser miembro de la Sociedad Médica General Supraestatal de Psicoterapia. La Sociedad Supraestatal es política y confesionalmente neutral». [521]

Esa insistencia sobre lo «supraestatal» habla por sí sola, sobre todo si se considera su significado práctico en el trasfondo de la política y de la presión ejercida por el nacionalsocialismo. El hecho de que en la turbulenta década de los treinta Jung siguiera consecuentemente con esa línea –no renunció a las funciones de presidente hasta 1939– puede documentarse de diversas maneras. Por ejemplo, en su libro *Wirklichkeit der Seele [La realidad del alma]* (1934) no duda en incorporar un trabajo de su colega judío Hugo Rosenthal (*Der Typengegensatz in der jüdischen Religionsgeschichte* [La contraposición de tipos en la historia de la religión judía]). Un año más tarde, en un manifiesto aparecido en la *Schweizerischen Ärztezeitung*, aboga «por un entendimiento entre las distintas escuelas psicoterapéuticas» y destaca como trabajos sinópticos, al lado de los de W. M. Kranefeldt y de G. R. Heyer, miembro del NSP, un estudio de su colega judío Gerhard Adler. En ese mismo manifiesto, Jung insiste en hablar de la posición «europea», es decir, supranacional, de la psicoterapia. Ahí señala que ya es hora de que cada psicoterapeuta tome consciencia de su responsabilidad social. [522] Y nuevamente un año más tarde, en octubre de 1937, cuando en el noveno Congreso de Psicoterapia celebrado en Copenhague saluda a los participantes, se refiere a la importancia de abrir unos más amplios horizontes para esa ciencia.

Frente a esa necesidad, todo límite artificial cualquiera que sea, constituirá una catástrofe para nuestra disciplina, ya sea ese límite nacional, político, lingüístico, confesional o filosófico... Las naciones de Europa forman la familia europea, la cual, como toda familia, tiene un espíritu especial. Los objetivos políticos pueden estar muy alejados entre sí, pero en última instancia derivan de un alma paneuropea, cuyos aspectos y cuyas facetas no debieran ser desconocidos para la psicología práctica. [523]

La internacionalidad insistentemente sostenida por Jung no puede, en cualquier caso, armonizar con la supuesta superioridad del ario. ¡La Sociedad «supraestatal» hace posible justamente lo que el «coordinado» grupo alemán prohibe!

Aunque ya se vislumbra un camino transitable para la supervivencia de la psicoterapia médica, regulado por los estatutos del movimiento internacional, se producen, no obstante, ciertos incidentes. En dos oportunidades, Jung, poco después de hacerse cargo de la presidencia, se convierte en blanco de violentos ataques y objeciones, a raíz de dos publicaciones aparecidas en la *Zentralblatt*. Una de ellas de naturaleza más bien formal, se refiere a esa especie de manifiesto que el director del grupo local alemán, Göring, publica en la edición de diciembre de 1933, donde se establece, para los psicoterapeutas alemanes, la obligación de someterse a los principios del nacionalsocialismo. Sin duda, se había acordado con Jung que esto se publicara en el suplemento alemán, puesto que solamente a los miembros de ese grupo local se les podía exigir el «voto de fidelidad». En lo que se refería al ámbito de su jurisdicción, Jung no veía absolutamente ninguna razón para privar a los colegas judíos de futuras colaboraciones. En diciembre de 1933, por ejemplo, solicita al médico vienés Rudolf Allers que se haga cargo de la sección de reseñas. Entretanto, el editor de la publicación, que era Walter Cimbal, médico de Hamburgo, consideró atinado encargar «a toda costa» la totalidad de la redacción del nuevo número a un representante «coordinado», sin informar a Jung de su decisión, justamente en las semanas durante las cuales todos los implicados, incluido el propio Jung, todavía no podían ver con claridad [524] el curso que tomarían los acontecimientos. En una carta dirigida a su colega de Copenhague, Oluf Brüel, fundador del grupo danés, y fechada el 2 de marzo de 1934, Jung comenta que comprende «esa irregularidad» cometida por el redactor de la publicación, aunque al mismo tiempo expresa a Cimbal su desagrado. En la carta le dice:

Como usted recordará, manifesté expresamente el deseo de que el profesor Göring firmara el número alemán. Como extranjero, no me ajusto a la política interna de Alemania. Es también un lamentable error táctico en relación con los suscriptores foráneos que al lector crítico del extranjero se le refrieguen por las narices manifiestos de pura política interna que en todo caso pueden entenderse como una necesidad alemana... Le solicito urgentemente dar al *Zentralblatt* destinado a circular en el extranjero un carácter apolítico en todos los aspectos. [525]

Y para concluir subraya una vez más que, como presidente de la sociedad supraestatal, debe mantenerse dentro de los límites científicos, «más allá de toda política».

Pero los hechos se precipitan. Jung dice que, en Zurich, la *Zentralblatt* ha desatado una «campaña difamatoria», pues por una parte los lectores, en especial no alemanes, no podían conocer el trasfondo de aquel desliz (¿o bien de aquél intencionado compromiso de Jung?). Por otra parte, el propio Jung muestra un punto débil en lo que concierne al contenido de la *Zentralblatt*. Escribe, en efecto, en el prefacio (número 3 de 1933):

...las diferencias –realmente existentes y reconocidas desde hace ya mucho tiempo por las personas inteligentes– entre la psicología germana y la judía... no [debieran] ya borrarse... Según he afirmado insistentemente, ello no implica una depreciación de la psicología semítica, tal como no la hay de la china cuando se habla de la singularidad del hombre del Lejano Oriente. [526]

Por inofensivas que resulten, sobre todo en el más amplio marco de la obra de Jung y aun del psicoanálisis de Freud, en *aquel* momento y dada la serie de circunstancias y de relaciones personales existentes, esas palabras dieron pábulo a desastrosos malentendidos. Así, en la *Neue Zürcher Zeitung* del 27 de febrero de 1934, el psicoanalista suizo Gustav Bally ataca a Jung con dureza. En su artículo, titulado «Terapia de ascendencia alemana», dice: «Se confiesa director de esa revista coordinada el doctor C. G. Jung... Un suizo, por lo tanto, dirige el órgano oficial de una sociedad que, de acuerdo con la afirmación de uno de los miembros que la orientan, el doctor M. H. Göring, «supone que todos los miembros que escriben trabajos han leído con la mayor seriedad científica el libro de Adolf Hitler *Mi lucha* y lo reconocen como su fundamento». [527] Que esta crítica se basa en un doble malentendido sólo

se pone de manifiesto si se conoce el contexto que hemos relatado.

De tal modo se puso en movimiento una verdadera avalancha. Jung responde el 13 y el 14 de marzo, con un añadido del 15 de marzo, en la *Neue Zürcher Zeitung*. Le pide a su interlocutor que considere si en la difícil situación por la que pasaba la causa de la psicoterapia «hubiera debido retraerse a la seguridad de este lado de la frontera como quien es cautelosamente neutral» o –como ha ocurrido– arriesgar la vida exponiéndose a ser erróneamente interpretado.

¿Hubiera debido sacrificar el interés por la ciencia, el compañerismo, la amistad que me une a algunos médicos alemanes, en el actual marco de la cultura espiritual de la lengua alemana, a mi egoísta bienestar y a mis convicciones políticas, que son distintas? He visto la penuria de la clase media alemana, he llegado a saber bastante de la miseria, a menudo ilimitada, de la vida de un médico alemán del presente; conozco demasiado las necesidades espirituales como para poder escapar de lo que era para mí una clara obligación humana con el viejo pretexto de una razón política. No pude hacer, pues, otra cosa que responder por mis amigos con el peso de mi nombre y de mi posición independiente. [528]

Si los médicos de la Rusia comunista hubiesen requerido su ayuda, él se la habría proporcionado asimismo sin vacilar «...por el alma humana»: ciertamente, en modo alguno se consideraría traidor a la patria a quien proporcionase ayuda, en caso de guerra, a un herido del otro bando, pues

Como médicos somos en primer lugar seres humanos que sirven al prójimo, si es necesario en medio de todas las dificultades de una determinada situación política. [529]

Al mismo tiempo, Jung reconoce haber sido francamente imprudente, al haberse ocupado, como psicólogo, de la cuestión judía, llamando la atención acerca de la «diferencia existente entre la psicología judía y la psicología «aria, germana, cristiana y europea». Naturalmente, sus palabras no aluden a la psicología o psicoterapia como disciplina científica, sino al hecho de que quien actúa en el dominio del psicoanálisis o de la psicoterapia introduce, en la interrelación que se establece entre el analista y el analizando, el «presupuesto subjetivo» que lleva en su persona y que forma la esencia de cualquier relación entre seres humanos, especialmente

del proceso psicoterapéutico, con los fenómenos de transferencia y contratransferencia. Quiere señalar que, desde ese punto de vista, no podrían desestimarse las «diferencias anímicas» existentes entre todas las naciones y todas las razas, incluso entre habitantes de Zurich, de Basilea y de Berna. Obviamente, no está formulando un juicio de valor. Jung subraya este hecho reiteradamente *expressis verbis*. Ante todo, según él, ninguna psicología, ni siquiera la judía, puede pretender poseer una validez general. No debe considerarse como manifestación de antisemitismo el deseo de confirmar e investigar ese tema.

Hubiera sido interesante conocer el punto de vista de Freud acerca de la posición adoptada por Jung en la época del Tercer Reich, pero no existe testimonio alguno al respecto. En lo que concierne a la tesis junguiana de la diversidad de las psicologías, Freud había destacado mucho tiempo antes que Jung el carácter marcadamente judío de sus propias ideas y del psicoanálisis. En una carta dirigida a Karl Abraham el 3 de mayo de 1908, dice: «sea tolerante y no olvide que para usted es más sencillo que para Jung seguir mis ideas, pues, en primer lugar, es usted enteramente independiente, y, en segundo lugar, debido al parentesco racial, se halla usted más cerca de mi constitución intelectual, mientras que él, siendo cristiano e hijo de un pastor, debe superar grandes oposiciones para abrirse camino hasta mí. Tanto más valiosa es, por consiguiente, su adhesión. Casi diría que, con su aparición, el psicoanálisis ha superado el peligro de convertirse en una cuestión nacional judía».[530] Según Aniela Jaffé, estas palabras de Freud muestran «el saber y el modo de pensar de un gran judío que conocía los contextos anímicos y veía más allá de los límites humanos impuestos por la actualidad. El reconocimiento del carácter judío del psicoanálisis en modo alguno representaba para él su insuficiencia».[531] Es, pues, notoria la importancia de saber quién ha dicho o ha emprendido algo y cuándo.

Sin duda, Jung lamenta aquel «desdichado y confuso choque» de sus investigaciones, emprendidas muchos años antes, con la «tempestad nazi», pero en lo que concierne a la valoración, o a la falta de ella, de las distintas psicologías, Jung –debe decirse– se dejó arrastrar por expresions que, tomadas en sí mismas, podían ser entendidas como discriminatorias, como las del artículo «Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie» [«A propósito de la situación actual de la psicoterapia»], publicado también en el *Zentralblatt*

für Psychotherapie.[532] En él, Jung contrapone al judío, como miembro de una raza y de una cultura de unos tres mil años de antigüedad, al hombre ario, mucho más reciente, el cual, precisamente a causa de su falta de madurez, sería capaz de crear nuevas formas culturales aún latentes en la oscuridad de su inconsciente. En ese articulo, Jung evalúa positivamente esa misma circunstancia a la que, más o menos quince años antes, había considerado como el peligro potencial de «la bestia rubia». Si se toman en cuenta sus manifestaciones posteriores, aún de la década de los treinta, tales como el artículo «Wotan» (1936), se desprende que Jung debió de comprender claramente la amenaza arquetípica de lo que acontecía en Alemania desde el surgimiento del nacionalsocialismo. Pero en el momento en el que escribe su artículo, Jung considera menos creativo el inconsciente de la «raza judía como un todo». Literalmente dice:

> Excepción hecha de algunos individuos creadores, el judío medio es ya demasiado consciente y diferenciado para cargar con las tensiones de un futuro aún desconocido. El inconsciente ario tiene un potencial más elevado que el judío; ésa es la ventaja y la desventaja de una juventud aún no enteramente liberada de la barbarie.[533]

Añade que sólo por esa razón constituye un grave error de la psicología médica de la actualidad, la aplicación inadvertida de categorías judías –que ni siquiera son válidas para todos los judíos– al cristiano germano o eslavo. Quien hubiese leído *Mi lucha*, de Hitler, *Mythus des 20. Jahrhunderts* [*El mito del siglo XX*], de Alfred Rosenberg, y la variada literatura neogermánica y «devota de Alemania», tal como *Deutsche Gottschau* [*Visión alemana de Dios*], de Wilhelm Hauer[534] –¡y no eran pocos los partidarios de Jung que se hallaban en la «comunidad futura» de Hauer!–, podía sospechar que Jung simpatizaba con esa causa, pues en el mismo contexto habla del «valioso misterio del hombre germánico» y formula vaticinios acerca de «la base de su alma, creativamente llena de ideas», aunque denosta «la violenta aparición del Nacionalsocialismo, al que todo el mundo observa con mirada atónita...». Pero sobre todo hace hincapié en aquella ampliación de la visión, más allá del inconsciente personal constituido por lo olvidado y lo reprimido, que alude al inconsciente colectivo y supraindividual con sus arquetipos altamente operantes. Sin embargo, en aquel

momento y ocasión, la elección de los términos para tratar tema tan espinoso deja amplio margen a los malentendidos, que acabaron multiplicándose, pues Jung, a punto de cumplir los sesenta años, era mundialmente conocido en los círculos científicos como el «famoso psicólogo suizo».

En 1932, la ciudad de Zurich le concedió su premio de literatura. En 1935, la Escuela Superior Técnica Federal, en la que enseñaba desde hacía dos años, lo nombra profesor titular. En 1936, Jung habla con ocasión de la celebración de los trescientos años de la Universidad de Harvard, en Cambridge, Massachusetts, recibe allí el título de doctor *honoris causa* en ciencias naturales. Siguen otros doctorados honoríficos: los de las universidades de Calcuta, Benarés, Allahabad y Oxford en 1938. Los honores que le rinden las universidades suizas llegan comparativamente tarde. Durante la guerra, el 15 de octubre de 1944, la Universidad de Basilea lo nombra profesor de psicología médica. El 26 de julio de 1945, la universidad de Ginebra le confiere el título honorífico de doctor; finalmente, a los ochenta años, la Escuela Superior Técnica Federal le otorga, con el mismo carácter, el doctorado en ciencias naturales. Son muchos los cursos que dicta en el extranjero: por ejemplo, en Londres, las *Tavistock Lectures* tituladas «Über Grundlagen der Analytischen Psychologie» [«Acerca de los fundamentos de la psicología analítica»] (1935) y las prestigiosas *Terry Lectures* en la Universidad de Yale, en New Haven, Connecticut, publicadas como libro con el título de *Psicología y religión*. Nos hemos referido ya detalladamente a la decisiva contribución de Jung al nacimiento y la organización de las Jornadas Eranos llevadas a cabo en Ascona, a orillas del lago Maggiore, desde 1933, y que tenían asimismo carácter internacional e interdisciplinario. La fama, pues, parecía perseguirlo.

La aportación indiscutible de Jung a la ciencia, está seguramente fuera de toda duda. No simpatizaba con el nacionalsocialismo ni era antisemita, como demuestran sus actuaciones como presidente de la Sociedad Internacional de Médicos Psicoterapeutas. También ayudó de muchas formas a ciertos judíos en particular, según subraya Aniela Jaffé: «Pero debe considerarse un grave error que [con su distinción entre una psicología judía y una no judía] se presentara en la esfera pública en un momento en el que el hecho de ser judío llevaba en sí mismo una amenaza de muerte, y que incluyese las distinciones en materia de psicología de las razas en el programa científico de la Sociedad Internacional. Aun cuando las

abismales consecuencias del odio a los judíos sólo se conocieron más tarde, en aquel entonces cualquier alusión al carácter diferencial de los judíos era el detonador que despertaba más fanatismo. El silencio que al médico le es familiar y que a menudo se impone, debiera haber sido su deber en aquellos momentos». Este es el juicio de Aniela Jaffé acerca de su propio médico y maestro.[535]

Pero, para colmo, las opiniones de Jung acerca del nacionalsocialismo no sólo fueron publicadas en revistas de su especialidad. con ocasión de un seminario celebrado en Berlín del 26 de junio al 1 de julio de 1933, Adolf Weizsäcker, psicólogo junguiano lo entrevista en la radio de Berlín.[536] Weizsäcker logra que el «investigador más avanzado de la psicología moderna», según lo caracteriza, vierta cierto tipo de opiniones que, a partir del medio radiofónico y del propio cuestionario, apuntan a originar malentendidos. Se opone allí al «destructivo psicoanálisis» la «constructiva doctrina junguiana del alma». Y Jung sugiere que en aquel histórico momento la generación más vieja debía ser lo suficientemente sabia como para confiar el liderazgo a la juventud y «resignarse a ese hecho naturalmente necesario». Se habla, en general mucho de la hora del «líder» [*Führer*] y de las «etapas del liderazgo», puesto que sólo «en momentos de una calma desorientada» es necesaria «la conversación desorientada de la deliberación parlamentaria», o «democracia para esto y para aquello». En una palabra, se trató de una intervención completamente vergonzosa. En la apreciación de la entrevista, el hecho de observar que el entrevistado advertía el error de quienes se dejan arrastrar por las revoluciones al explicar que los movimientos de masas someten por sí mismos, mediante la sugestión masiva, al individuo y lo convierten en inconsciente –tal como ocurrió durante más de doce años–, apenas puede entenderse como una advertencia, imposible de tomar en serio.

A comienzos de 1934, al iniciar en el círculo íntimo de sus discípulos de Zurich sus seminarios sobre Zaratustra, Jung puede expresar muchas de sus opiniones e ideas con claridad y con distancia crítica. Allí explica la situación de la Alemania nacionalsocialista dominante, que él ve prefigurada en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche: se vive para vivir o morir, nadie sabe para qué; señala que en el fondo el Partido Nacionalsocialista no ofrece ningún programa; que sus líderes no saben lo que están arriesgando; desde el punto de vista racional, todo el proyecto de los nazis es pura insensatez (*pure madness*); que se puede considerar en térmi-

nos enteramente patológicos como una locura divina o demoniaca (*a divine or a demoniacal madness*); sostiene que, desde ese punto de vista, Nietzsche se había convertido en el gran profeta de lo que en aquellos momentos acontecía en Alemania.[537] Lo que expone en el círculo íntimo de sus discípulos y amigos como una interpretación muy detenida del libro de Nietzsche, lo publica con la misma intención a comienzos de 1936,[538] esto es, cuando la Alemania nacionalsocialista utilizaba grandes cantidades de publicidad para promocionar los juegos olímpicos de Berlín. Respecto de las fuerzas de asalto hitlerianas (SA, SS, etc.), cuyo paso marcial y cuyos tambores invadieron durante mucho tiempo el inconsciente de sus contemporáneos, Jung afirma en su artículo «Wotan» que representan la irrupción de un arquetipo. Ese Wotan es precisamente «un dios de la tormenta y de la efervescencia, un desencadenador de pasiones ávido de combate, y, además, poderoso hechicero y mago que se halla estrechamente unido a los misterios de la naturaleza oculta».[539] El alemán que hasta entonces sostuviera que vivía en un país culto, muy lejos de la Edad Media, se estaba engañando. Y aquel antiguo Wotan, con su carácter abismal pero nunca agotado, representa más la naturaleza del nacionalsocialismo que ciertos intentos de esclarecimiento racional. Jung ve en el arquetipo de Wotan un factor autónomo con repercusiones colectivas que confunde a los hombres pertenecientes a la masa, y

> ...donde se mueve la masa y no el individuo, cesa la regulación humana y comienzan a operar los arquetipos, tal como ocurre también en la vida del individuo cuando se halla ante situaciones a las que no puede dominar con las categorías que le son familiares. Ahí podemos observar con la mayor nitidez posible lo que un llamado «líder» [*Führer*] es capaz de hacer con una masa en movimiento.[540]

Y finalmente utiliza otra vez el tono oracular al afirmar que el nacionalsocialismo no podrá decir la última palabra,

> sino que en los próximos años o en las próximas décadas habrá que aguardar ciertos acontecimientos que ahora ni siquiera podemos imaginar...[541]

Estas palabras fueron escritas tres años y medio antes de desencadenarse la segunda guerra mundial, y sólo unos pocos años antes de la aparición de los campos de concentración. Pero puesto

que Jung no entiende el arquetipo como factor que pueda relacionarse con el ámbito de una nación, cabe pensar también en el potencial exterminador que entretanto la humanidad, a la que de un modo u otro se estaba llevando a la destrucción, había acumulado a su alrededor...

Al margen del artículo «Wotan» publicado en los *Schweizer Monatshefte*, en muchas oportunidades Jung no ocultó a la prensa internacional su postura respecto a los dictadores, y especialmente respecto de los acontecimientos que tenían lugar en el Tercer Reich. En octubre de 1938, el conocido periodista norteamericano H.R. Knickerbocker visita a Jung en su casa de Küsnacht y le hace una extensa entrevista para la *Hearst's International Cosmopolitan* de enero de 1939. En este año se produce –en marzo– la anexión de Austria por parte de la Alemania de Hitler. Los dos hombres conversan cuando ya se ha producido la llamada crisis de los Sudetes, Hitler ha formulado su amenaza de guerra, y se vive bajo la inmediata impresión del ominoso acuerdo de Munich del 29 de septiembre de 1938. En presencia de Benito Mussolini, Hitler había logrado de Francia, gobernada por Edouard Daladier, y de la Gran Bretaña de Neville Chamberlain, un acuerdo para poder marchar sobre los Sudetes. En ese momento, cuando en el extranjero, además, se revaloriza a Hitler, Jung describe al dictador como una especie de brujo o de chamán que, considerado en sí mismo, constituye una figura absolutamente insignificante, pero que refleja el inconsciente de los alemanes. Hitler vocifera lo que el pueblo alemán inconscientemente espera de él. Según Jung, el hombre de Braunau no representa una dimensión política, sino mágica. Se desarrollan procesos inconscientes de proyección entre el inconsciente colectivo del pueblo, del que se ha apoderado el dios del bramido, Wotan, y aquel hombre en sí mismo insignificante a quien se ha idealizado y convertido en una especie de Mesías alemán. A la pregunta acerca de lo que ocurría con la posición de Hitler respecto de la mujer y del matrimonio, Jung contesta proféticamente: «No puede casarse... La (única) verdadera pasión de Hitler es naturalmente Alemania».[542] Y lanza un dardo de ironía junguiana cuando dice que si Hitler siempre recurre al grito, incluso en el ámbito de un diálogo privado, ello se debe a que siempre habla con setenta y ocho millones de voces. En el fondo, esta nación es (junto con su *Führer*), un monstruo; todos debieran temer a ese terrible ser, pues, dice, «grandes naciones significan grandes catástrofes...». Entonces suena el teléfo-

no. Jung levanta el auricular. Knickerbocker escucha cómo un paciente grita que en su dormitorio se ha desatado un huracán que amenaza con barrerlo. Extiéndase en el suelo y estará seguro», le dice el médico calmándolo. Y Knicherbocker comenta: «Es ése el mismo consejo que el sabio médico da ahora a Europa y a los Estados Unidos, pues el huracanado viento de los dictadores sacude los cimientos de la democracia».[543] Escasamente un año después de esa entrevista comienza la segunda guerra mundial.

Conocemos la impresión que Jung causó en el periodista estadounidense por una nota de su colega inglés Laurens van der Post: «El [Knickerbocker] acababa de regresar de Zurich, donde había entrevistado a Jung para su diario. Ya no podía hablar de ninguna otra cosa, Repetía siempre que Jung era el único ser humano que sabía lo que estaba pasando en Europa, que ningún hombre de Estado o político tenía le menor idea de lo que aquel creciente rumor volcánico anunciaba en la escena europea. Sólo Jung lo sabía».[544] Knickerbocker estaba familiarizado con el fenómeno desde hacía por lo menos quince años. Justamente estudiaba psiquiatría en Munich en 1923 cuando se produjo el golpe de Estado de Hitler.

La evaluación de todos estos hechos, consecuencias y explicaciones a propósito de la actitud de Jung durante la época del nacionalsocialismo, no es fácil. La polémica que se suscitó entre los críticos de Jung tras la catástrofe de la segunda guerra mundial y el holocausto judío, demuestra lo arduo que es llegar a una conclusión definitiva. Unos declaran enteramente inocente al «burgués suizo», como si su responsabilidad de contemporáneo le permitiese situarse más allá del bien y del mal. En ese sentido, Jung sale relativamente airoso si se comparan su temprano diagnóstico del nacionalsocialismo y de su *Führer* con los discutibles juicios y tomas de posición adoptados por la gran mayoría de otros contemporáneos pertenecientes al terreno de la cultura y de la política, entre ellos teólogos cristianos, miembros de la Iglesia, filósofos, como el «optimista» Martín Heidegger de 1933 o, entre los judíos más importantes, Martin Buber, y muchos otros.[545]

Por otra parte, Jung ha sido injuriosamente caracterizado como un «chulo del poder» (H.J. Herwig). No debe discutirse aquí la falta de moderación tanto de una parte como de la otra. Si, entretanto, uno aplica al fundador de la psicología analítica la imagen psicológica junguiana del hombre, no podrá obviarse el factor psicológico que constituye la «sombra» personal. Según Jung,

la sombra personifica el lado oscuro, habitualmente no reconocido por el sujeto –por lo tanto, negado– y proyectado en otros. Es la debilidad del propio carácter, la inferioridad y la deficiencia propias que uno ve en los otros. Por eso Aniela Jaffé habla –y, sin duda, con buenas razones– de la manifestación, en Jung, de su sombra. Es aquel arquetipo que, como el yo y como la *persona*, dirigida en el comportamiento hacia el exterior, pertenece a la totalidad del sí-mismo humano y que, en favor de la integridad psicológica, en modo alguno debe rechazarse. Donde hay mucha luz, hay también muchas sombras. O, para decirlo con palabras de A. Jaffé: «Jung dio demasiadas cosas al mundo y a los seres humanos como para que su sombra pueda poner en tela de juicio su importancia espiritual y su estatura humana».[546] En su carácter de colaboradora de Jung durante muchos años –en 1937 es analizada por Jung, en 1947 es secretaria del Instituto C. G. Jung, y desde 1955 su secretaria personal– Aniela Jaffé atestigua con qué nitidez se advertía esa sombra en el trato personal con Jung, y cómo era posible aceptar ese su lado oscuro.

Gershom Scholem, de Jerusalén, conocido investigador de la cábala, en una carta dirigida a Aniela Jaffé le relata la conversación que mantuvo con Leo Baeck acerca de Jung.[547] Baeck, un rabino berlinés, a los sesenta y nueve años, siguió a su comunidad al campo de concentración de Theresienstadt, del cual fue uno de los pocos supervivientes. Conoció personalmente a Jung en las jornadas organizadas por el conde de Keyserling en su «Escuela de la Sabiduría» de Darmstadt, y no lo creía capaz de sostener convicciones nacionalsocialistas o antisemitas. Por eso, las publicaciones de Jung de 1933 y 1934 le sorprendieron muy desfavorablemente. Poco después de la liberación, Baeck llegó a Zurich. Deliberadamente no visitó a Jung, e incluso rechazó una invitación de éste para que fuera a visitarlo a su casa de Küsnacht. «Frente a este rechazo –escribe Scholem– Jung fue a verlo [a Baeck] al hotel, y mantuvieron una discusión, por momentos muy vehemente, en la que Baeck le reprochó todo lo que había escuchado acerca de él. Jung se defendió aduciendo las especiales relaciones que mantenía en Alemania, pero al mismo tiempo, en lo que concernía a los nazis y a sus expectativas de que quizá se estaba fraguando algo grandioso, le habría confesado: «Sí, ciertamente, di un patinazo». Tengo muy vívido el recuerdo de esta expresión, que Baeck me repitió varias veces. Baeck me dijo que en aquella conversación habían aclarado todo y que se separaron nuevamente reconciliados».[548]

Quien conozca la gran sensibilidad del hombre judío y comprenda la profunda mutilación que ha padecido el destino de su raza, será capaz de estimar el peso de semejante declaración, particularmente cuando proviene de una personalidad como la de Baeck, que Gershom Scholem ha reflejado tan bien. Por sí sola, la expresión «di un patinazo» da, sin duda, la impresión de que lo que procuraba Jung era minimizar los hechos. Muchos se escandalizaron por ello. Pero en este caso y esencialmente en aquel contexto, es necesario recordar que en el momento de su conversación con Baeck, Scholem duda en aceptar una invitación a colaborar en las Jornadas Internacionales Eranos, por considerar que allí domina la postura de Jung. Por lo tanto, la decisión que toma Scholem al respecto constituye otro indicio de que la confesión del suizo tuvo que haber sido mucho más que un incidental floreo retórico. Sholem concluye la carta que remite a Aniela Jaffé con estas palabras: «En razón de esa aclaración de Baeck he decidido también aceptar la invitación de Eranos después de haberla recibido por segunda vez...» [549]

Los acontecimientos del Tercer Reich, en los que Jung se vio tan intensamente implicado no deben hacer olvidar que éstos son sólo un aspecto parcial en la vida y en la labor desarrollada por Jung. La década de los treinta supone para él la superación de otro importante tramo de su producción. Mientras que con la faceta «número uno» de su personalidad se compromete en los problemas de la época, con la faceta «número dos» se dedica casi íntegramente a su verdadera labor: docente, conferenciante en su país y en el extranjero, escritor, autor de gran número de trabajos y artículos, al igual que de reseñas de libros y, también, atareadísimo psicoterapeuta en su residencia de Küsnacht.

Entre 1930 y 1934, en el club Psicológico de Zurich, dicta sus seminarios en lengua inglesa. Con el título de «interpretatión of Visions», sus exposiciones y respuesta circulan entre el grupo de sus discípulos, mecanografiadas y recopiladas en once tomos.[550] Comprenden los seminarios sobre *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche, que se extendieron hasta 1939 («Psychological Analysis of Nietzsche's Zarathustra»). Posiblemente se trate de la interpretación más detallada de esa famosa obra elaborada hasta entonces, consistente también en once tomos de informes mecanografiados. En su serie de libros *Psychologische Abhandlungen* [*Tratados psicológicos*] incluye mu-

chos artículos y textos de conferencias reelaborados, como las compilaciones *Seelen probleme der Gegenwart* [*Problemas psíquicos del mundo actual*] (1931) y *Wircklichkeit der Seele* [*La realidad del alma*] (1934),[551] cuyo carácter es más bien introductorio, o las seis lecciones impartidas a un auditorio formado por unos doscientos médicos ingleses en el Institut of Medical Psychology, de Londres, llamadas *Tavistock Lectures* («Über Grundlagen der Analytischen Psychologie» [«Acerca de los fundamentos de la psicología analítica»]) que toman su nombre de la Tavistock Square Clinic, fundada en 1920. En el prólogo de la primera edición inglesa señala E.A. Bennet: «Sus lecciones atrajeron a un grupo representativo de psiquiatras y de psicoterapeutas de todas las escuelas, además de muchos especialistas en enfermedades nerviosas y algunos doctores en medicina general... Su afirmación de que el cuerpo y el alma reaccionan como una unidad, hizo de Jung el primer médico que reconoció la importancia de los fenómenos fisiológicos relacionados con las emociones, lo que en la actualidad es conocido por todos como "fenómenos psicosomáticos"».[552]

En este año de 1935 cumple Jung los sesenta años. Un signo externo de la escuela junguiana en formación lo constituyen los muchos artículos aparecidos en el volumen de homenaje, compilado por Toni Wolff en nombre del Club Psicológico de Zurich con el título de *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie* [*La importancia cultural de la psicología de los complejos*].[553] Su título permite advertir que la obra de C.G. Jung ha traspasado el estrecho marco de la psicoterapia médica y se ha convertido en un factor de discusión interdisciplinaria, en especial y entre otros lugares, en las mencionadas jornadas anuales Eranos, en Ascona, y en reuniones y congresos internacionales. También son de esta década las ya mencionadas *Terry Lectures* (1938) y el importante estudio sobre *Psicología y religión*, consecuencia de ellas. Con él se abre el tomo decimoprimero de las *Obras Completas*, donde se incluyen también sus trabajos sobre la religión oriental y occidental, algunos escritos en colaboración con el sinólogo Richard Wilhelm o con el especialista en hinduismo Heinrich Zimmer. También las invitaciones que Jung recibe para asistir a reuniones académicas en universidades de la India tienen lugar en esta década de los treinta.

Pero como la solemnidad académica le desagrada, prefiere aceptar la invitación a cursos y conferencias en círculos reducidos donde puede hablar sin un plan preparado de antemano y, además,

«dar rienda suelta a su caballo» sin las restricciones que impone el protocolo o las rígidas convenciones. Así, a comienzos de 1937, la federación de Köngener solicita al psicólogo suizo su participación en la jornada anual de esa asociación en Königsfeld, en la Selva Negra. El entonces teólogo luterano de Münster y más tarde obispo de Oldenburg, Wilhelm Stählin, es el interlocutor de Jung. Si se leen los informes en los que se refleja la impresión que los dos hombres causaron en sus oyentes conversando sobre temas de teología, pedagogía y labor social, es evidente que la «estimulante sinceridad» y la «calma maravillosamente natural» –como dice el organizador Rudi Daur– del suizo es más agradable que (para decirlo con términos de Alfons Paquet) «la responsabilidad expresiva, mucho más estrechamente circunspecta», del profesor de teología. Cuenta Paquet: «Desde el primer momento Jung causó en esta sociedad la impresión de ser importante, independiente, muy abierto y, a la vez, un tanto mefistofélico. Le divierte poner al descubierto las cosas. Desenmascara la envidia, la obstinación de muchas personas creyentes que se destruyen a sí mismas y destruyen a otros».[554] Algo parecido opina el teólogo suabo Rudi Daur: «Se halla ante nosotros una persona que con mucha sencillez pero categóricamente rechaza la pregunta acerca del objetivo de su discurso, se preocupa por los seres humanos, les señala caminos... (Algunos) han observado: he aquí un hombre al que realmente podrías confiarle todas las dudas, todas las necesidades, todas las confusiones y los errores de tu alma». Daur también retiene la respuesta que Jung da a la pregunta acerca de cuál es en realidad su cometido: ¡pregunta típica de un hombre de sentimientos religiosos! El interrogado, al que es difícil inducir a confusión, se muestra sumamente sorprendido, pero replica:

Soy sólo el señor Jung, y ahí está la señorita Tal o Cual. No habría aprendido toda esta cortesía si no hubiese tratado a seres humanos enfermos. Además, hallo en el trabajo cierta alegría. Me divierte emprender cosas: tengo vocación de precursor. Cuando algún pájaro loco [¡quiere decir: «un paciente»!] atraviesa mi puerta, se despierta en mí la alegría que experimenta el descubridor, mi curiosidad, el placer que hallo en la aventura, mi compasión. Mi corazón, demasiado blando, late: todos los de mi condición responden, la mayor parte de las veces, de un modo parecido. Intentan ocultarlo, pero no lo logran. Y me alegro al ver lo que puede hacerse con un loco así. He convertido en un deporte el hecho de curar incluso casos difíciles. Es simplemente una especie de curiosidad y de placer por la aventura.[555]

A todo ello se añade, sin duda –según señala–, la necesidad habitual de adquirir cosas, la razón trivial de ganar dinero, y en ese aspecto, por lo tanto, no advierte señal alguna de que se trate de una misión espiritual. Es obvio que Jung halla muy divertido asombrar a los miembros más «despiertos» de su auditorio suabo. En todo caso, es enteramente sincero al añadir:

Puedo decirles lo siguiente: si ustedes deben esforzarse desesperadamente por un ser humano y no se les paga por hacerlo, con el tiempo ya no sentirán placer por ello. Me coloco, pues, ante el paciente como un ser humano totalmente común, con todas sus ventajas y sus desventajas.

El informador sólo puede añadir: «¡Qué indiferente se mantiene este hombre cuando resuenan frases grandilocuentes! ¡Cuán despiadadamente pregunta por lo que realmente se oculta tras esas altisonantes palabras! O bien se pregunta: «¿Qué tiene que ocultar el ser humano que habla de ese modo? ¿Qué procura alcanzar con esas palabras?». Y finalmente señala: «He ahí un hombre inteligente que dispone de un saber sencillamente universal y manifiesta una profunda humildad ante los misterios de la vida. No le basta lo que ha aprendido en las universidades y lo que ha leído en los libros...».[556]

Finalmente, en la década de los treinta se produce también la muerte de Sigmund Freud, el 23 de septiembre de 1939, en su exilio londinense, a los ochenta y tres años, tras ser expulsado de Austria por los nazis. Tal como ya a comienzos de la década (en 1932) había honrado al maestro vienés considerándolo un fenómeno histórico-cultural y un hombre que dejaba tras de sí «una ilustre obra»,[557] en ese momento Jung escribe como homenaje una evocación, publicada en el *Basler Nachrichten*. Se unen en ella la alabanza y la crítica, ligadas ambas con el siguiente reconocimiento:

En el curso de la amistad personal que durante muchos años me unió a él me fue dado conocer profundamente el alma de este singular hombre: era un «poseído», esto es, un hombre al que una vez se le mostró con poderosa vehemencia una luz que tomó posesión de su alma y ya no lo abandonó.[558]

Estas frases acerca de Freud pueden aplicarse indudablemente al propio Jung. Cuando escribía esas líneas comenzaba el horror de la segunda guerra mundial.

La noche sobre Europa: la segunda guerra mundial

«Hitler está a punto de alcanzar su apogeo y, con él, la psicosis alemana». Esta frase puede leerse en una carta que Jung dirige, el 2 de septiembre de 1939, a su colega Hugh Crichton-Miller, de Londres. Tras su renuncia a la presidencia de la Sociedad Internacional de Psicoterapia, en julio de 1939, Jung intentó asegurar como sucesor a otro especialista competente de un país democrático, mientras su discípulo C.A. Meier ejercía entretanto, desde Zurich, las tareas de secretario administrativo. Pero era demasiado tarde, pues un día antes las tropas alemanas habían invadido Polonia. Se había iniciado la segunda guerra mundial. Ciertamente, se necesitaba disponer de una perspicacia como la de Jung para sospechar que la «psicosis alemana» alcanzaría su apogeo o su fase más aguda: la manifestación de síntomas de locura colectiva, que Jung ya algunos años antes había diagnosticado que se produciría en aquel país. Las expectativas del pueblo alemán –no sólo en las primeras semanas de la guerra– habían subido de tono, aguijoneadas por las victoriosas trompetas de los «comunicados especiales del cuartel general del *Führer*», emitidos en ocasiones una vez a la semana y a veces diariamente. En cualquier caso, debido a la política propagandística y a la falta de críticas, sólo una pequeña minoría de alemanes eran aún capaces de evaluar las campañas bélicas de Hitler en su justa medida.

Para el suizo neutral los acontecimientos de 1939 se presentan de una manera muy distinta. Mientras que, al menos durante algunas semanas, la atención pública alemana y europea se dirige a la campaña de Polonia –la *Blitzkrieg*–, no hay para Jung «ninguna duda y ninguna incertidumbre»: Alemania ha perdido en gran medida su honor nacional. A diferencia de lo ocurrido en la primera guerra mundial, la gran mayoría de los suizos simpatizan con los aliados, y Jung no oculta que ése es el partido que él toma. Las cartas que escribe durante esta época lo confirman, y ya desde el mismo comienzo. Al fin y al cabo, un pequeño país es vecino de dos potencias beligerantes: la «gran Alemania» nacionalsocialista y la Italia fascista de Benito Mussolini. «Sentimos la espada de Damocles sobre nuestras cabezas», escribe Jung en la quinta semana de la guerra dirigiéndose a su amiga, la psicoterapeuta estadounidense Esther Harding. Jung está en completo desacuerdo con que Esther, que ejerce su profesión en Estados Unidos, viaje hacia ese país durante la guerra, ya que significaría literalmente un abandono. Franz Jung, su hijo, está en el ejército, lo mismo que tres de sus yernos. Con sesenta y cuatro años, Jung está demasiado viejo para enrolarse como médico militar, pero está dispuesto a colaborar en diversas organizaciones. Se deja convencer, él, el apolítico, para presentarse como candidato en las elecciones del Consejo Nacional Suizo, pero no logra los votos suficientes. En el breve intercambio de correspondencia mantenido con el consejero Gottfried Duttweiler, el conocido economista, Jung explica algunas de sus propuestas prácticas a fin de repartir el peso de la guerra sobre el mayor número posible de compatriotas.

El sentimiento que lo mueve es, según señala en las primeras semanas de la guerra, «apocalíptico». En mayo de 1940, cuando las tropas alemanas avanzan sobre Francia, dice: «Todos nosotros experimentamos una profunda conmiseración por Francia y por Inglaterra. Si ellos pierden la guerra, tampoco nosotros podremos escapar de la dominación del Anticristo (¡sic!»):[559] ¡una expresión sin duda sorprendente en ese momento! Jung comparte la sensación de estar sentado sobre una carga de dinamita, ante todo con sus compatriotas que viven en el ámbito de la (supuesta) línea principal de defensa suiza, a la que pertenece la región que circunda Zurich. Entonces decide marcharse durante un tiempo a las montañas, cerca de Saanen con su numerosa familia, de la que forman parte sus once nietos. De Berna llega la advertencia de que se espera un ataque.[560] Pero ese temor personal no es el único que

en junio de 1940 le hace escribir esta frase: «La noche se ha precipitado sobre Europa». Aniela Jaffé cuenta un recuerdo especial de Jung de la época de *Recuerdos, sueños, pensamientos.* Inmediatamente después de los tratados de paz de 1918, Jung tiene, según Jaffé, un sueño profético en el que él, cubierto de quemaduras, es testigo de la destrucción de Alemania por una lluvia de fuego; sueño que estaría relacionado con el «año clave de 1940». En sus cartas de ese año, Jung alude repetidamente a él como «el año funesto»; por ejemplo, en carta del 12 de agosto de 1940, a su amigo «Peter», el médico londinense Helton Godwin Baynes que se halla en Inglaterra. Francia y Bélgica han capitulado; las ciudades de Inglaterra se hallan expuestas a los bombardeos de la fuerza aérea alemana. La guerra no ha alcanzado aún su apogeo, precedido por la incursión alemana en la península de los Balcanes y, especialmente, el ataque de Hitler a la Unión Soviética en junio de 1941; no obstante, Jung habla ya de una «catástrofe» cuya magnitud, a pesar de su previsión visionaria, no había sospechado. El año de 1940 se asemeja, según Jung, al violento terremoto del 26 a. C., cuando se derrumbó el templo de Karnak, modelo de posteriores destrucciones. Y agrega: «1940 es el año en que nos acercamos al meridiano de la primera estrella de Acuario. Es el movimiento de la tierra admonitorio de una nueva época».[561] Jung considera los acontecimientos terrestres en el marco cósmico, cercarnos al advenimiento de la llamada «era de Acuario»,[562] que ha de reemplazar la de Piscis.[563] Esta circunstancia, interpretada de diversas maneras en los distintos grupos esotéricos, suele relacionarse con una «época de la iluminación» y con grandes progresos espirituales. Pero Jung es consciente de que la maduración espiritual tiene como precio grandes sufrimientos y serias pruebas, aún cuando todavía no alcance a vislumbrar las dolorosísimas experiencias históricas y los sentimientos de culpa que deberán soportar los hombres de la posguerra. Jung lamenta su imposibilidad de prestar ayuda debido a su edad; vive como en una prisión y, así, no se entera de que su pormenorizada entrevista con H.R. Knickerbocker, publicada en Nueva York en enero de 1939, no ha sido leída por el primer ministro inglés, N. Chamberlain. En ella Jung sostiene, basándose en sus conocimientos psicológicos, que las tendencias agresivas de Hitler han de dirigirse contra la Unión Soviética. Lo que Europa occidental y central no pueden lograr, esto es, contener al dictador, puede alcanzarse desde el Este. La exactitud de esta suposición pronto se vería corroborada de la terrible manera que todos conocemos, y con muchas víctimas de ambas partes...

Durante los años de la guerra, la vida cotidiana de Jung no se modifica esencialmente. Como es fácil comprender, el número de pacientes extranjeros se reduce muchísimo, pero él continúa muy ocupado, en especial debido a que muchos de sus colegas más jóvenes prestan servicios en el ejército. El curso que dicta en la Escuela Superior Técnica Federal continúa todavía durante algunos años. Después de tratar temas relacionados con Oriente, desde el 16 de junio de 1939 hasta marzo de 1940 se dedica a estudiar los ejercicios espirituales *(Exercitia Spiritualia)* de san Ignacio de Loyola,[564] comparándolos con otros paralelos tomados de la alquimia y –ocasionalmente– del Lejano Oriente. Dedica sus conferencias Eranos de 1940 y 1941 a la «Psychologie der Trinitätsidee» [«Psicología de la idea de la Trinidad»] y a «Das Wandlungssymbol in der Messe» [«El Símbolo de transformación en la Misa»].[565] Como durante la época de la guerra sólo unos pocos miembros del Club Psicológico pueden asistir a las jornadas de Ascona, en el Tesino, Jung vuelve a exponer su trabajo en el Club de Zurich, el cual desde 1916 celebra sus reuniones de los sábados por la noche con una frecuencia quincenal. Jung actúa como «presidente honorario», pero se resigna al «matriarcado dominante en el Club», según dice, bromeando. Además de Toni Wolff y Emma Jung, intervienen activamente Jolande Jacobi, Barbara Hannah, Marie-Louise von Franz, Liliane Frey-Rohn y otras.

Suiza logra mantener su neutralidad, pero soporta restricciones de todo tipo; por ejemplo, el racionamiento de alimentos y de bebidas. Debido a la restricción de la venta de gasolina, las excursiones automovilísticas que a Jung tanto le gustaba organizar, quedan reducidas al mínimo. A comienzos de 1941, en una entrevista para la publicación mensual *Du,* de Suiza, le preguntan acerca de la importancia de la vida sencilla; su respuesta es la que se puede esperar del habitante, amo y criado a la vez, de la torre de Bollingen:

Puede considerarse el regreso a la vida simple como una dicha inesperada, si bien las renuncias que tal «regreso» impone no son pequeñas ni es, tampoco, algo voluntario... Los medios para ahorrar tiempo, entre los cuales se hallan la iluminación de las carreteras y otras comodidades, no ahorran, paradójicamente, tiempo, sino que simplemente sirven para llenar de tal modo el tiempo disponible que uno ya no tiene tiempo para nada. Necesariamente ello origina prisa, superficialidad y fatiga nerviosa, con los síntomas subsiguientes, tales como alteración del apetito, impaciencia, susceptibilidad, volubilidad, etcétera. Semejante estado conduce a muchas cosas, pero en modo alguno a un perfeccionamiento en la formación del espíritu y del corazón.[566]

Sólo por esa razón, Bollingen sigue siendo el refugio imprescindible, y no únicamente durante el invierno. Para practicar el ejercicio corporal hay allí bastantes oportunidades; por ejemplo, en diciembre de 1942 deben cortarse tres árboles. Hans Kuhn, un joven de Bollingen, le presta su ayuda, pero los árboles deben abatirse con una sierra para después cortar leña: Jung no cede esa tarea a nadie. Allí, lejos del mundo urbano, recibe cada cierto tiempo las provisiones deseadas; por ejemplo, de la actriz estadounidense, residente en Zurich, Alice Lewinsohn-Crowley y de su paciente y colaboradora Aniela Jaffé. Por lo demás, en el jardín de su propiedad de Küsnacht ha dispuesto un pequeño terreno para sembrar patatas y complementar así la dieta alimenticia de su numerosa familia.

Durante los años de la guerra, la alquimia constituye para Jung, sin duda, un importante ámbito de trabajo. Los antiguos textos y su significado psicológico, han sido lo suficientemente estudiados y asimilados, durante más de diez años, como para ponerlos por escrito. Las invitaciones que le llegan para dar conferencias en conmemoración de los cuatrocientos años de la muerte de Paracelso (célebre médico del siglo XVI), cumplidos en 1941, constituyen otro estímulo para iniciar el trabajo de redacción. El 7 de septiembre, Jung pronuncia en la Asociación Suiza de Historia de la Medicina y de las Ciencias Naturales, de Basilea, una conferencia titulada «Paracelsus der Arzt» [Paracelso, el médico],[567] y otra, el 5 de octubre, en Einsiedeln, localidad vecina en donde nació aquel gran médico, que titula «Paracelsus als geistige Erscheinung» [Paracelso como fenómeno espiritual].[568] Jung acepta ambas invitaciones, aunque afirma no ser un conocedor de Paracelso. La lectura de estas dos conferencias revela que Jung buscó inspiración especialmente en autores paracelsistas como Gerhard Dorn (Dorneus), y en textos que, si bien se atribuyen a Paracelso, fueron escritos, no obstante y en el mejor de los casos, por sus discípulos. Sabiendo que acerca de ese difícil tema nada decisivo puede agregar y, consciente de haber cometido muchas omisiones, Jung escribe en el prólogo de la primera edición de ambas conferencias, en cierto modo complementarias:

> Mi intención no podía ir más allá de abrir un camino que condujese a las raíces y a los trasfondos psicológicos de lo que se llama su filosofía. Además de otras cosas, Paracelso es también, quizás en lo más hondo, un «filósofo» alquimista cuya visión religiosa del mundo se halla en contraposición, –cosa de la que él mismo no era consciente y que para nosotros es casi inextricable–, con el pensamiento y con la fe cristiana de su

tiempo. Pero en esa filosofía hay elementos premonitorios que anticipaban problemas filosóficos, psicológicos y religiosos que en nuestra época comenzaron a cobrar una configuración más nítida.[569]

En resumen: para Jung, tanto el lugar de nacimiento como el de trabajo de Paracelso son motivo suficiente para hablar acerca de aquél al que sólo se puede «menospreciar o sobreestimar».

Durante la preparación de su exposición para las Jornadas Eranos de 1942, sobre «Geist des Mercurius» [Espíritu de Mercurio],[570] asedian a Jung algunos sueños, de duraderos efectos, relacionados con la figura central del proceso alquímico de la transformación. Jung siente que su alma está poseída y «profundamente afectada por el espíritu de la vida (¡Mercurio!)»; así lo reconoce en una carta del 20 de julio de 1942.[571] La materia que quiere dominar y captar literariamente es poderosa; es el producto de sus estudios, en especial del libro introductorio *Psicología y alquimia* (1944), el cual –según se desprende del prólogo de la primera edición– fue terminado en enero de 1943. Sus discípulas Marie-Louise von Franz, Riwka Schärf, Liliane Frey y Jolande Jacobi colaboran con traducciones y referencias; a petición de Jung, Olga Fröbe-Kapteyn reúne algunas copias de grabados alquímicos que aumentan la exhaustividad del texto. En esa misma época, Jung trabaja en sus *opus magnum* acerca de la alquimia, *Mysterium coniunctionis,* en el cual el tema conductor es la *coniunctio* o unión de los contrarios: las mitades masculina y femenina del Sí-mismo, la totalización y la maduración psicológicas. Y no parece ser el autor el que ha dominado la tarea, sino la tarea, con su gran tema, la que ha poseído al autor. Es una exigencia interna a la que él debe obedecer. «Estoy luchando precisamente con ese problema de la *coniunctio* –le dice a Aniela Jaffé en una carta del 3 de noviembre de 1943– que ahora debo elaborar como introducción de la *Aurora Consurgens.* Es increíblemente arduo».[572] Esa «introducción», denominada así con algo más que modestia, abarca, en la edición de sus obras, dos tomos de más de ochocientas páginas. Al texto de alquimia adjudicado a santo Tomás de Aquino le dedica un tercer tomo, al cuidado de Marie-Louise von Franz. «Entre la vasta producción de C.G. Jung, el *Mysterium coniunctionis* es la obra de más peso que escribió en sus años tardíos», observa la editora en su prólogo.[573]

Cuando Jung, debido a su enorme trabajo y a las molestias cardíacas que cada cierto tiempo padece, se ve obligado a suspen-

der su curso en la Escuelaz Superior Técnica Federal de Zurich, el Ayuntamiento cantonal de la ciudad de Basilea lo nombra profesor ordinario de Psicología Médica y Psicoterapia el 15 de octubre de 1943: un honor relativamente tardío, como comprueba el propio homenajeado. Pero Jung no llega a iniciar la actividad docente, pues acontece algo imprevisto.

Un día de febrero de 1944, Jung, que entonces tiene sesenta y nueve años recién cumplidos, realiza una larga marcha a pie. Es uno de los paseos regulares a los que se ha acostumbrado desde su regreso de la India. A unos kilómetros de distancia de su casa, de pronto resbala sobre el suelo cubierto de nieve, cae y sufre una fractura de peroné. Afortunadamente, logra arrastrarse con esfuerzo hasta la casa más cercana y llama un taxi que lo conduce hasta el médico. Le tratan la lesión en la clínica privada Hirsladen, en Zurich, pero debe guardar cama y permanecer inmóvil. «Al comienzo, Jung se sentía enteramente dichoso por ello –cuenta Barbara Hannah– y leía sus libros de alquimia. Pero pronto su activo cuerpo comenzó a rebelarse contra la inactividad, y unos diez días después de su ingreso en la clínica sufrió de manera completamente imprevista una seria embolia cardíaca y otras dos pulmonares. En esos momentos Emma Jung se encontraba en la ciudad, y sólo tras muchos esfuerzos pudo localizársela. Permaneció a su lado en la clínica, en una habitación muy cercana a la de él, hasta que el enfermo pudo volver a casa. Durante algunas semanas su vida corrió peligro.»[574]

Sin duda, éste es sólo el relato del incidente. En sus Memorias, Jung narra con gran vitalidad y profundamente conmovido, lo que experimentó interiormente, es decir, sus vivencias en estado de profunda inconsciencia a raíz del infarto: delirios y visiones de insospechada grandiosidad relacionadas con la certeza de alejarse, a partir de entonces, de la vida.

> Las imágenes eran tan vehementes que yo mismo advertí que me hallaba cerca de la muerte. La enfermera que me cuidaba me dijo más tarde: «¡Usted estaba como rodeado de claridad!». Es ésa una apariencia que muchas veces he observado en los agonizantes. Me encontraba en el límite más extremo, y no sé si en un sueño o en éxtasis. En todo caso, comenzaron a desarrollarse cosas sumamente impresionantes para mí.[575]

Jung dice que se vio muy alto en el espacio; debajo de él, quizás a unos mil quinientos kilómetros, se encontraba la Tierra, con la

apariencia de una esfera sumergida en una soberbia inmensidad azul en cuya superficie se veían claramente mares y continentes. «Es lo más magnífico y cautivador que jamás haya vivido». Aparece un templo como el que vio una vez en Candy, Ceilán. Entra en aquel sagrado lugar. Al mismo tiempo, en un doloroso proceso todo lo terrestre, todo lo que ha sido, se desprende de él. Queda sólo la inconfundible identidad del «yo soy».

Esa experiencia me provocó el sentimiento de la más extrema pobreza, pero al mismo tiempo de la más grande satisfacción. No había ya nada que exigiese o desease; sino que me mantenía, por así decir, objetivo: yo era lo que había vivido... No había ya pesar por haber perdido algo o por haber sido despojado de algo. Por el contrario: tenía todo lo que yo era y tenía sólo eso.[576]

Jung experimenta la certeza de haber llegado por fin adonde realmente pertenece, y siente que su vida hasta entonces ha sido como un «periscopio histórico», como el pequeño segmento de un contexto más grande, pero cuya extensión total, cuando se vive en la encarnación terrenal normalmente se ignora.

Entonces ve en el sueño una imagen que en cierto modo parece provenir de la antigua Europa. Es un sacerdote de Cos, lugar natal del gran Hipócrates, en el que reconoce al médico que lo trata, el doctor Theodor Haemmerli-Schindler. Este personaje le transmite el siguiente mensaje: Jung no puede aún abandonar la Tierra; hay protestas en contra de ello. Por eso debe regresar. Apenas tiene conocimiento de ese mensaje, la visión desaparece.

Me sentía profundamente decepcionado, pues entonces pareció todo en vano. El doloroso proceso del «deshojamiento» había sido inútil, y no podía dirigirme al templo, a los seres humanos que me pertenecían... Decepcionado, pensé: «¡Ahora debo entrar nuevamente en el «sistema de la cajita!» Pues me parecía como si detrás del horizonte del cosmos hubiese sido construido un artificial mundo tridimensional, donde cada hombre estaba sentado solo en una cajita. Y ahora debía imaginarme nuevamente que aquello tenía algún valor. La vida y el mundo entero se me representaron como una prisión y yo me irritaba muchísimo porque volvería a encontrarlo todo en orden...[577]

Poco a poco Jung mejora, en tanto que el médico que lo atiende enferma gravemente y fallece poco después, notable sincronicidad, cuyo sentido Jung dice haber comprendido durante su estado paranormal. Barbara Hannah, con su preciso conocimiento del

ambiente de Zurich, relata otras circunstancias de índole semejante a las que Jung después consideró como acontecimientos sincrónicos o fenómenos de sincronicidad. Así, en la época en la que Jung luchaba con la muerte, una de sus discípulas padeció una gripe que puso en peligro su vida. Entonces vio repentinamente a su maestro que le decía: «He decidido regresar a la Tierra; introdúcete de nuevo en tu cuerpo tan rápidamente como puedas». «Otra discípula que también había agarrado la gripe aquel año, se aterrorizó al descubrir que su reloj de pulsera y el despertador que se hallaba en la mesita junto a su cama se habían detenido exactamente a la misma hora. Ya no la abandonó la idea de que Jung había muerto en aquel momento».[578] Pero el verdadero acontecimiento interior que Jung vivió en aquellas semanas de enfermedad, a comienzos de 1944, fue una serie de visiones cuya belleza y grandiosidad sobrecogedoras procura explicar en sus memorias. Aquellas imágenes forman parte de las vivencias culminantes *(peak experiences)* de la experiencia mística, y son muy difíciles de describir, para lo cual recurre a los símbolos de la tradición religiosa: Jung se encuentra como oculto en el seno del universo, en un estado de suma beatitud, mientras que en esa época –a comienzos de abril de 1944– se siente corporalmente muy débil y desvalido. Pero lo que experimenta espiritualmente, aquello en lo cual toma parte, es lo que los documentos religiosos de todos los tiempos denominan la vivencia del «matrimonio sagrado» *(Hieròs gámos),*[579] el acontecimiento de la unión más elevada *(unio mystica),* vista ya en el encuentro entre Dios y el hombre en la imagen misma de Dios, donde la muerte –según Dietrich Bonhoeffer, «la fiesta más elevada en el camino hacia la libertad eterna»– y ese matrimonio se encuentran íntimamente relacionados. Esa vecindad señala el más extremo punto fronterizo de las posibilidades de la experiencia humana. También lo que en la Biblia –tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento– se expresa en imágenes de una cierta religiosidad erótica se transforma para el enfermo en una intensa experiencia que se repite una y otra vez: Jung sueña que se encuentra en el *Pardes rimmonim,* el jardín de las granadas y lugar del matrimonio sagrado en el sentido de la cábala judía, la cual a su vez, en su obra principal, el *Sohar (Libro del Brillo),* se remonta al *Cantar de los Cantares* de Salomón, pero que al mismo tiempo celebra tanto la muerte del legendario Rabí Simón ben Iojai como su boda en el más allá.[580] Y como en el árbol de Sephiroth o árbol de la vida, que en la mística judía es símbolo de la visión de Dios, se presentan lo masculino y lo femenino

como Tiphereth (magnificencia) y Malkuth (Reino), y se unen en Dios mismo, en las emanaciones o «destellos» de Dios, el verdadero lugar del matrimonio místico. Describirlo como vivencia individual es imposible. Por eso Jung debe confesarle a la colaboradora que registra sus memorias;

No puedo decirle a usted lo maravilloso que era aquello. Sólo podía pensar continuamente: «¡Esto es ya el jardín de las granadas! ¡Esto es ya el matrimonio de Malkuth con Tiphereth!». No sé exactamente el tipo de papel que yo desempeñaba en ello. En el fondo yo era eso: era el matrimonio. Y mi alegría era la de una boda dichosa. Gradualmente, la vivencia del jardín de las granadas se fue transformando. Le siguió la «boda del Cordero», en una Jerusalén con ornamentos festivos. No soy capaz de describir en detalle cómo era. Había indescriptibles estados de dicha. Había ángeles y luz. Yo mismo era la «boda del Cordero».[581]

¡El bíblico *Cantar de los Cantares*, temáticamente relacionado con la revelación de san Juan en el nuevo testamento, presente en la experiencia individual de un hombre del siglo XX! Sin duda, no es casualidad que emerja en Jung el motivo de la boda, pues hace ya tiempo que se dedica al estudio de la alquimia en su relación con el proceso de maduración o de totalización de la psique humana. El primer capítulo de su gran obra de la etapa más tardía, *Mysterium coniunctionis*, ya está escrito. lo que en ella puede considerarse en lo esencial como una interpretación realizada desde el punto de vista de la historia del espíritu y de la psicología profunda, ha recibido –en parte por un efecto retroactivo y en parte como anticipación– su legitimación en el plano de la experiencia. En ese libro no sólo habla un hombre sabio, sino, precisamente, un hombre con experiencia. Por eso, cuando después de haber recuperado la salud habla con su colaboradora Marie-Louise von Franz acerca de cuanto se relaciona con esa obra, le dice: «Todo lo que he escrito es correcto. En ese sentido, no necesito cambiar ni una palabra, pero su realidad total es algo que empiezo a conocer sólo ahora». Y dirigiéndose a Barbara Hannah afirma que su enfermedad fue sencillamente necesaria para tomar conciencia de toda la realidad del *mysterium coniunctionis*.[582]

Otras alusiones a su grave enfermedad se encuentran aquí y allá, en cartas y conversaciones. Jung sostiene la opinión de que el destino del precursor es su existencia adelantada a su época, en tanto que lo que verdaderamente ansía siempre llega demasiado tarde.[583] Y cuando se produce el reconocimiento, suele ir acompa-

ñado de una sensación de amenaza. Por eso, en la época de las Jornadas Eranos de 1944, a las que no puede asistir, le escribe a la psicóloga Alwine von Keller:

En realidad, el hecho de ser elogiado antes de llegar a viejo encierra un gran peligro. Por eso, el destino ansía siempre un reconocimiento póstumo. A mí casi me ha matado, y sólo porque fui designado profesor en Basilea.[584]

Pero ese intento de explicación se refiere sólo al aspecto esotérico en sí mismo, que siempre es discutible. En cambio, es enteramente indiscutible, aunque sólo en ocasiones atestiguable, el punto de vista esotérico de la experiencia de la muerte. Como quien la ha experimentado, Jung escribe, el 1 de febrero de 1945, a Kristine Mann, una colega estadounidense enferma de muerte, que él, al igual que ella, ha podido echar un vistazo detrás de las cortinas. Añade que es difícil separarse del cuerpo o, por así decirlo, desnudarse por entero, vaciarse de todo deseo mundano, convertirse en el propio yo.

Si se puede renunciar al vertiginoso deseo de vivir, y si uno tiene la impresión de hundirse en una niebla sin fondo, comienza entonces la verdadera vida con todo lo que uno le había atribuido y nunca había alcanzado. Esa es una cosa inefablemente grandiosa...

Y volviendo una vez más al punto culminante de esa vivencia que le ha ofrecido su visión interna, continúa,

No es que estuviese unido con alguien o con algo: había sí una unión, era el *hieròs gámos,* el cordero místico. Había una fiesta muda, invisible, y la inundaba un sentimiento incomparable, indescriptible, de dicha eterna; jamás habría creído que semejante sentimiento pudiera darse en el ámbito de la experiencia humana. Visto desde fuera, y en la medida en que nos hallamos fuera de la muerte, es de una gran atrocidad. Pero tan pronto como uno está en ella, vive un sentimiento de totalidad, de paz y de plenitud tan poderoso que ya no querría regresar.[585]

En el último año de la guerra, Jung se halla demasiado concentrado en sí mismo y en su lenta convalecencia, como para poder dedicar sus energías, aún mesuradas, a estudiar los problemas de la época. Pero una vez superada su enfermedad, comienza a interesarse nuevamente por los acontecimientos del mundo; por ejemplo, por los métodos de propaganda alemanes y aliados. Sobre lo que piensa al respecto, informa a comienzos de 1945 a su amigo el estadounidense Allen Welsh Duller. Durante la segunda guerra

mundial, Dulles (después de la guerra, director de la CIA) dirige el servicio de noticias de los Estados Unidos en Europa, con sede en Berna. En su condición de tal visita muchas veces a Jung en Küsnacht. Entretanto, los estadounidenses y los ingleses han desembarcado en el norte de Francia. El frente occidental se acerca cada vez con más fuerza al ámbito del Reich; desde el sur, tropas aliadas conquistan nuevas zonas de Italia. El fracaso del atentado contra Hitler el 20 de julio de 1944 no podía encubrir el hecho de que se había iniciado la fase final de la segunda guerra mundial, que concluyó en Europa con la capitulación de las fuerzas alemanas el 8 de mayo de 1945, con la devastación de gran parte del continente y, en el este de Asia, con el apocalíptico resplandor de las dos bombas atómicas, lanzadas una el 6 de agosto sobre Hiroshima y otra el 9 de agosto sobre Nagasaki.

Jung se siente profundamente consternado por la utilización de esas armas, capaces de exterminar tan gran número de seres humanos. Piensa que la cultura humana se encuentra en una encrucijada. Ya en diciembre de 1945, cuando la gran mayoría de los europeos tienen que luchar con problemas de otra índole, concernientes a su supervivencia, Jung dirige su mirada a la cuestión de la existencia del planeta Tierra. Es sorprendente, sin embargo, el momento en que revela a un teólogo de Zurich sus preocupaciones y sus esperanzas. Nuevamente sitúa los acontecimientos de su tiempo en el amplio decurso del año cósmico platónico:

> Hace casi dos milenios que el mundo ingresó en el último mes del año platónico, la era de Piscis, lo cual provocó sentimientos ominosos. Hace un milenio todo estaba aún más claro, y hacia el año 2000 d.C. la humanidad tiene ya en sus manos el instrumento con el que puede provocar su fin, y seguramente lo hará si no se produce pronto una tercera guerra mundial en la que se aniquilen entre sí todos los pueblos que pueden utilizar la bomba atómica, a no ser –y ésta es la única posibilidad– se produzca un gran giro... que no puedo imaginarme sino sencillamente como un movimiento religioso que abarque todo el mundo, lo único que puede contener el diabólico impulso destructivo.

Jung alude a la Iglesia cristiana en la medida en que representa (aún) una fuerza espiritual, y entiende que su gran tarea estriba en alejar el mal que amenaza a la humanidad en lo inmediato. Con escéptico realismo añade: «Bien sé que todo es inútil si sólo un individuo se rompe la cabeza con ello... Pero a pesar de eso hay que hablar al respecto...».[586]

Después de la guerra

Jung cumple los setenta años soportando su grave enfermedad. Su recuperación completa exige varios meses. Su capacidad física, antes considerable, le impone ahora límites muy restringidos. Trabaja en su escritorio sólo dos horas diarias, pero no puede renunciar a su labor, pues está pletórico de ideas y de proyectos científicos y literarios. Parece como si las experiencias internas de las semanas y los meses precedentes le hubieran descubierto nuevas dimensiones de la realidad espiritual y anímica. Esto es algo que no puede poner en duda. Pero lo que ha vivido hallándose cerca de la muerte requiere una reflexiva elaboración, una coordinación científica y, especialmente, una integración existencial. Tanto desde el punto de vista biográfico como de la historia del espíritu, esa tarea trasciende a Jung, desde el momento en que deja atrás el ámbito de la experiencia según el orden de las ciencias naturales, para dirigirse allí donde el psicólogo y terapeuta se convierte en «conductor de almas», en quien atraviesa los límites que bordean el campo de la maduración espiritual.

Si se comparan entre sí las experiencias de Jung, por una parte las que explica como un «viaje marino nocturno», y por otra la que expresa en la imagen de su ascensión sobre la Tierra, se puede llegar a la siguiente conclusión. En el curso de su confrontación fatal con el inconsciente, añade a la dimensión de la *profundidad*

psíquica la de la *elevación* espiritual. Quien se dirige a ella está a punto de traspasar el espacio de los presupuestos psicológicos en dirección transpersonal, y pneumática. No es casual que el aspecto religioso aparezca destacado cada vez con más fuerza durante el período que corresponde a la segunda mitad de su vida. Jung comprende muy tempranamente que el alma produce imágenes de contenido religioso, y de ese modo convierte en operantes factores que otorgan sentido; por tanto, en esa medida el alma es *naturaliter christiana* (cristiana por naturaleza). No es necesario subrayar nuevamente que estos conceptos no deben asociarse con afirmación eclesiástica o dogmática alguna. Llama la atención, entretanto, el modo en que, en su séptima década de vida –más exactamente, en el último septenio antes de cumplir los setenta años–, ese aspecto religioso adquiere fuerza en la vida y en la producción de Jung y eleva su cualidad terapéutica. Cuando a los setenta años se le formula la pregunta de si aún es médico en el sentido tradicional del término, da una clara respuesta afirmativa, *añadiendo*, por cierto, la imagen del psicoterapeuta tradicional. A su práctica, según la ha ejercido hasta entonces, agrega un acento enteramente nuevo cuando escribe, el 28 de agosto de 1945:

> El principal interés de mi trabajo no reside en el tratamiento de la neurosis sino en el acercamiento a lo numinoso. Es, no obstante, así: el ingreso en lo numinoso es la verdadera terapia, y en la medida en que uno llega a la experiencia numinosa, uno se libra del temor a la enfermedad.[587]

Y ello –puede añadirse– aun cuando el intento de curación somática fracase, o deba fracasar, en la medida en que el sentido del sufrimiento reside precisamente en que el paciente se someta a él y lo acepte internamente. La individuación, el convertirse en uno mismo, engloba de manera consciente sufrimiento y muerte. Esa idea forma parte precisamente de las experiencias existenciales del crítico año de 1944.

Finalmente, es significativa la notoria simultaneidad (sincronicidad) de sus experiencias internas con los datos de la historia del mundo: el proceso de su *nékya* o viaje marino nocturno en la *profundidad* del alma llega a su meta provisional en el momento en que la primera guerra mundial llega a su fin. Y sus experiencias de la *elevación* del matrimonio sagrado se producen cuando la segunda guerra mundial entra en su etapa final. Estos dos hechos parecen

un indicio más de que el proceso de individuación, que se desarrolla esencialmente «dentro», en modo alguno lo hace en el espacio de una interioridad ajena al mundo. Antes bien, sólo se concreta en el gran contexto de la vida vivida. Forma parte de ello también la dimensión interhumana, lo mismo que la completa participación en el destino temporal de los pueblos y de las culturas, y también, por lo tanto, en las crisis y las catástrofes que sacuden el mundo... ¡Ninguna dimensión de lo humano o de lo mundano puede mantenerse vacía!

Muchas veces, la comprensión profunda tiene un precio tan alto que afecta a la vida cotidiana. Pronto el convaleciente tiene que resignarse a que, por ejemplo, durante un año deberá renunciar a regresar a su querida torre de Bollingen. Y a comienzos de 1945, cuando el médico por fin lo autoriza a «levantar el vuelo», Jung no permanece allí por mucho tiempo. Cuando se le pregunta acerca de cómo lo ha pasado esta vez en Bollingen después de haber estado ausente durante tanto tiempo, sólo puede responder, decepcionado: «¡Fue un puro infierno!». Barbara Hannah cuenta al respecto: «Me explicó entonces que en la casa, confortablemente amueblada, de Küsnacht, no había advertido que sólo era capaz de hacer pequeños esfuerzos físicos. En Bollingen se enfrentó con esa imposibilidad a cada momento. En aquellas vacaciones de Pascua no permaneció allí durante mucho tiempo, pues comprendió que debía modificar enteramente su actitud para con aquel sitio si quería volver a ser nuevamente feliz en él. Sin duda, siempre lo había hecho todo él mismo –cortar leña, bombear el agua, conducir su embarcación, etc.– pero después del infarto pasaron muchos años hasta que nuevamente pudo realizar esos trabajos. No se arredró ante la vida sencilla; hasta el último momento rechazó obstinadamente las súplicas de sus amigos acerca de amueblar al menos una habitación con un cierto confort. Se desvalimiento lo apenaba».[588] Consejo especializado y ayuda activa no le podían faltar: Franz Jung, su propio hijo, era arquitecto, e intervino tan pronto como su padre lo autorizó para «modernizar» parcialmente la torre. En la década y media que le restaba de vida, Jung necesitó su torre, en no menor medida que antes, como lugar para concentrarse en la elaboración de su obra y para su descanso personal. Puesto que

... después de la enfermedad comenzó para mí una etapa de fructífero trabajo. Muchas de mis obras principales nacieron entonces. El conoci-

miento, o la intuición, del fin de todas las cosas me daba ánimo para nuevas formulaciones. Ya no intenté hacer prevalecer mi opinión, sino que me confié al fluir de las ideas. De tal modo se me presentaba un problema tras otro y maduraba hasta adquirir su forma.[589]

Un verdadero y extenuante trabajo es para Jung, cuando apenas se ha recuperado, el torrente de correspondencia que le llega al concluir la guerra. Marie-Jeanne Schmid, conocedora de muchas lenguas, hija de su viejo amigo Hans Schmid, lo ayuda como secretaria a sobrellevar la tarea diaria y a formar un archivo. Hasta 1925 fue la hermana de Jung, Gertrud (muerta en 1935), la que llevó a cabo los necesarios trabajos de clasificación. Después lo ayudaron como secretarias Emma Jung y su hija Marianne. La correspondencia con amigos y con colegas extranjeros durante la guerra no se interrumpió completamente, pero entre 1939 y 1945 los obstáculos fueron enormes, incluso para la población suiza. A causa de la guerra, muchas cartas se perdieron: las dirigidas a los Estados Unidos, y desde y hacia Inglaterra.

Las cartas procedentes del extranjero demuestran a Jung que no sólo no se le ha olvidado sino que el interés por él y por su obra se acrecienta, si bien no pocas autoridades, tanto de su propio círculo como de otras facultades del psicoanálisis en general siguen adoptando ante su psicología analítica una actitud de gran reserva. Y, como siempre, se formula la objeción de que Jung es muy difícil, muy pretencioso, quizá demasiado: envuelto en una «penumbra mística», él se esfuerza por responder con cartas personales a las innumerables preguntas y críticas. Entre ellas se encuentran verdaderas epístolas en toda regla, por ejemplo, en su correspondencia con teólogos de las dos confesiones, entre ellos el dominico inglés Victor White, que ha llegado a conocer en detalle la obra de Jung. Así, muchas de esas cartas constituyen valiosas ayudas para la interpretación de su obra, y para determinar mejor la posición filosófica y teológica de jung, quien rechaza enérgicamente que se le considere filósofo o teólogo.

El 9 de junio de 1945, cuando Jung reanuda su trabajo en el Club Psicológico, se halla presente un círculo bastante pequeño de amigos y de discípulos. El artículo titulado *«Nach der Katastrophe» [«Después de la catástrofe»]*[590] publicado por Jung en la edición de junio de 1945 de los *Neue Schweizer Monatshefte*, manifiesta cuán ocupado lo han mantenido los acontecimientos sucedidos en Ale-

mania en la época del Tercer Reich y tras la caída del régimen de Hitler. En su primera publicación después de su artículo «Wotan», de 1936, Jung se dice: antes de la reconstrucción debiera procurarse la «limpieza», a saber, una profunda reflexión acerca de lo que ha ocurrido y lo que debe ocurrir en el futuro. En la Alemania ocupada en cuatro «zonas» por las fuerzas aliadas vencedoras se han iniciado los llamados procesos de «desnazificación». En Nuremberg los principales criminales de guerra, según el punto de vista de los vencedores, están ante el juez. Hace tiempo que se conoce el desarrollo de esas operaciones. El enfoque de Jung es distinto. También él habla de culpa, de la trágica fatalidad de una «culpa colectiva psicológica» que en igual medida se impone a justos y a pecadores. El concepto es discutido en la época de la posguerra de manera apasionada. Y justamente porque Jung, denigrado como «colaboracionista» y como «antisemita», osa levantar su voz, la tormenta vuelve a arreciar. Debe tenerse en cuenta al mismo tiempo el hecho, que tuvo una gran resonancia en Alemania, de que representantes de la antigua Iglesia confesional también fueron objeto en 1945 de duras críticas cuando firmaron, en octubre, en nombre del Consejo de la Iglesia Evangélica de Alemania, la llamada «declaración de culpabilidad» de Sttutgart, la cual parte de una culpa colectiva de la Iglesia y de los cristianos de Alemania: «Por nosotros, muchos pueblos y muchos países han padecido un sufrimiento infinito. Lo que a menudo hemos atestiguado ante nuestras comunidades lo decimos ahora en nombre de toda la Iglesia: durante largos años hemos luchado en nombre de Jesucristo contra el espíritu que halló su más terrible expresión en el violento régimen del nacionalsocialismo; pero deploramos no haber profesado nuestra religión con más valor, no haber orado con más confianza, no haber creído con más devoción, y no haber amado más ardientemente».[591]

Hombres como Gustav Heinemann, que después fue presidente de Alemania Federal, el obispo de Hannover Hanns Lilje y el pastor Martin Niemöller, internado durante largos años en campos de concentración, figuran entre los firmantes. No sorprende, pues, que el artículo de Jung, publicado tres meses antes y que da la impresión de ser improvisado, levantase una fuerte oposición. Sienta muy mal que escriba, entre otras cosas:

Si un alemán reconoce ante el mundo su mediocridad moral como una culpa colectiva y no hace intentos de ningún tipo por mitigarla o por

explicarla con argumentos, tiene una razonable posibilidad de ser considerado, tras un cierto tiempo, un hombre probablemente decente y de ser absuelto así de la culpa colectiva al menos por los individuos.[592]

Desde el punto de vista psicoterapéutico, el hecho de declarar la propia culpa es muy beneficioso. Visto desde este ángulo, Alemania y toda Europa, según Jung, tendrán una singular posibilidad de dirigir la mirada al hombre interior, moral, aun cuando las condiciones de vida de los años 1945 y 1946, extremadamente difíciles, ocupasen naturalmente el primer plano. Así, con la aceptación inteligente de la culpa colectiva se daría un gran paso hacia adelante, según él, incluso si con ello no se produce aún la esperada curación.

Todas estas manifestaciones fortalecieron el rechazo de que Jung era objeto, y otra vez se convierte en el blanco de duros ataques en su propio país. De acuerdo con la experiencia, las verdades parciales combinadas con malentendidos suelen determinar una imagen que nada tiene en común con el hombre real, aun admitiendo todos sus errores y todos sus fallos. Unos aducen –por ejemplo, Erich Kästner en el *Neue Zeitung*, editado en 1945, en Munich, por las fuerzas estadounidenses de ocupación– que Jung podría por su parte hacer también un *mea culpa*. Otros, por ejemplo Ernst Bloch, apenas lo bastante competente en los temas relacionados con Jung, lo degradan llamándolo «psicoanalista rabiosamente fascista».[593] Y con ello se abandona el terreno de la crítica justificable.[594]

El 26 de julio de 1945, en ese clima polémico, Jung cumple sus setenta años. En la Europa de posguerra las posibilidades de viajar son aún muy limitadas, de manera que no hay en Zurich casi ningún junguiano extranjero. Así, esa fiesta de cumpleaños se lleva a cabo en un marco familiar, aunque los siguientes cumpleaños significativos –los de los setenta y cinco, los ochenta y los ochenta y cinco años– se convertirían en acontecimientos públicos. Los discípulos y los amigos que viven cerca son invitados sólo a un *Tea party* celebrado por la tarde en el jardín. Barbara Hannah, una de las invitadas, cuenta: «En aquella recepción reinaba una maravillosa atmósfera, pues después del miedo que habíamos pasado el año anterior todos estábamos profundamente agradecidos de que aún estuviese con nosotros y pudiese festejar ese día. En aquel momento, su estado de salud había mejorado manifiestamente; en realidad, el visitante apenas podía creer que anduviese tan bien como antes de su enfermedad. Pero su corazón constantemente daba motivos de preocupación».[595]

Su colaboradora permanente y más fiel desde el comienzo de las anuales Jornadas Eranos, Fröbe-Kapteyn, le regala el decimosegundo tomo de su conocido anuario como publicación conmemorativa. En él rinde homenaje a la intensa colaboración de Jung con investigadores y especialistas de muchas otras disciplinas, destacando la fecundidad de los modelos arquetípicos en la psicología analítica. El investigador de la Antigüedad Walter Wili, de Berna, recuerda –como ya había hecho en la publicación conmemorativa de los sesenta años de Jung– las dimensiones que ha alcanzado el diálogo interdisciplinario estimulado y promovido por Jung. Entre los autores de los otros ocho trabajos, dedicados todos a la idea del arquetipo, figuran Karl Kerényi (Ascona), el jesuita Hugo Rahner (Innsbruck), Louis Massignon (París), John Layard (Oxford) y Andreas Speiser (Basilea).

Al alcanzar Jung esa edad, los representantes de la psicología junguiana se preguntan de qué manera la obra iniciada podría lograr cierta protección por parte de las instituciones, o por lo menos una continuación. Una de las damas del Club Psicológico, Jolande Jacobi, expone su idea de crear un instituto privado para la formación de psicoterapeutas con orientación junguiana. Pero, ¿qué piensa el propio Jung al respecto? «Sólo puedo esperar y desear que nadie se vuelva "junguiano"», dice en una carta de comienzos de 1946 dirigida a ssu colega holandés J. H. van der Hoop:

> No sostengo ninguna doctrina, sino que describo los hechos y propongo algunas concepciones que considero dignas de ser discutidas... No enseño ninguna doctrina ya lista y concluida, y me horrorizan los «ciegos partidarios». A todos dejo la libertad de arreglárselas con los hechos a su especial manera, pues yo también me tomo esa libertad.[596]

Añade que podría, por ejemplo, ratificar enteramente la visión y el método freudianos, pues se opone a él sólo en el momento en que las unilateralidades doctrinarias son equiparadas a la realidad y a la verdad. Conociendo la actitud de Jung, y considerándo también que le desagradan los montajes espectaculares, no se habla en el día de su cumpleaños sobre el plan de fundar un Instituto con su nombre. Pero cuando se entera, efectivamente, Jung lo desaprueba. Sólo tres años más tarde, y ante la sorpresa de todos, Jung aboga por la creación de ese instituto en Zurich, pues considera ante todo el hecho de que año tras año viajan a esa ciudad muchísimos ingleses y estadounidenses para tomar conocimiento de su obra.

El 24 de abril de 1948 se inaugura el nuevo instituto. Jung, que tiene entonces casi setenta y tres años, en sus palabras de apertura, lanza primero una mirada retrospectiva al comienzo de su producción. En su balance, no sólo cita a las figuras de los fundadores de la moderna psicología profunda (Freud, Janet, Théodore Flournoy), sino también a los orientalistas R. Wilhelm y H. Zimmer, al filólogo clásico y mitólogo húngaro Karl Kerényi, sino también a los físicos P. Jordan y W. Pauli, con cuya colaboración –complementada con los experimentos parapsicológicos del estadounidense J. B. Rhine– pudo trazarse una imagen más amplia de la realidad, que rompe tanto con el marco de la física clásica como con el de la psicología profunda de aquel entonces. Del ámbito de la «Escuela de Jung», nacida *nolens volens*, menciona a muchos hombres y a muchas mujeres que en distintos campos han recogido y continuado el impulso de la psicología analítica:

C. H. Mayer en el marco del diálogo entre la psicología y la física, y en la elaboración del concepto de complementariedad; Erich Neumann en relación con el contenido y la comprensión de la evolución histórica de la conciencia humana; Esther Harding en la psicología de la mujer; Frances G. Wickes en psicología infantil; Hedwig von Beit y Marie-Louise von Franz en la interpretación psicológica de los cuentos de hadas; y Toni Wolff y Jolande Jacobi por sus trabajos de introducción y de sistematización de la psicología junguiana. Además de algunos estudios especiales, Jung menciona aún a cuatro teólogos: el protestante Hans Schär y los católicos W. P. Witcutt, Victor White y Gebhard Frei, que en aquel entonces ya habían escrito trabajos que complementaban los puntos de vista de Jung en materia de psicología de la religión. Jung presenta a sus discípulos y colaboradores un gran proyecto de trabajo aún incompleto. Comienza con planteamientos gnoseológicos y de psicología experimental, abarca tanto el ámbito de la medicina clínica como el de la psiquiatría y llega hasta las regiones relativas a las ciencias del espíritu. Concluye Jung: «Mucho quedará como un *desideratum*. No todo podrá llevarse a cabo, por un lado, por la diversidad de nuestros colaboradores y, por otro, por la irracionalidad y la imprevisibilidad de cualquier desarrollo científico».[597] Pero Jung no duda de que el trabajo a realizar debe ser de gran calidad, para que la empresa se mantenga viva. En suss palabras intuye la preocupación de quien deja la obra de toda una vida, una obra que en modo alguno está concluida, aunque sí

acreditada ya como compleja y ambiciosa. Jung puede pensar que es grande el peligro, si se es discípulo de Jung, de convertirse en un junguiano que se mantenga rígidamente en las posiciones alcanzadas y hable con las palabras del maestro en lugar de profundizar y ampliar el campo de la investigación con métodos seguros. Pues respecto de Jung es en efecto válida la recomendación de Nietzsche: «Se retribuirá mal a un maestro si uno sigue siendo siempre el discípulo...».[598]

En lo que concierne al nombre del nuevo instituto, Jung piensa inicialmente en denominaciones relacionadas con la especialidad; por ejemplo, «Instituto de Psicología Analítica» o «Instituto de Psicología Compleja». Durante mucho tiempo se opone a que, además de representarse a sí mismo como particular, le utilicen también como denominación de una «cosa objetiva». Finalmente, se deja convencer de que su nombre es mucho más significativo que esta o aquella denominación de la psicología que ha fundado.

Así inicia su andadura el Instituto C. G. Jung. Desde el punto de vista de la organización, se desarrolla a partir del Club Psicológico existente desde 1916. Dispone de un capital de cien mil francos suizos que provienen ante todo de contribuciones de donantes estadounidenses. El club pone a su disposición los espacios necesarios de su casa de la Gemeindestrasse, en Zurich. Son los miembros del Club Psicológico quienes, con la presidencia de C. G. Jung (hasta comienzos de 1950) y un consejo, se hacen cargo de la dirección del nuevo establecimiento. Además, la comisión administrativa, de seis miembros, está formada por Jolande Jacobi, a la que su actitud fuertemente extravertida hace muy emprendedora; Carl A. Meier, sucesor de Jung como profesor en la Escuela Superior Técnica; y también Liliane Frey-Rohn y Kurt Binswanger. Aniela Jaffé actúa como secretaria. En 1950, cuando Jung renuncia, asume la presidencia C. A. Meier, y Emma Jung le sucede en el Consejo. Se procura sí que Jung permanezca, como presidente honorario, en relación inmediata con las actividades del Instituto C. G. Jung.

Para dar testimonio de que la nueva institución no está apoyada únicamente por la escuela de Jung en el sentido más restringido del término, se invita a varias personalidades a figurar como miembros fundadores y, como conferenciantes: por ejemplo, el físico Wolfgang Pauli; el filólogo clásico, conocido por las Jornadas Eranos y por su estrecha colaboración con Jung, Karl Kérenyi; el

teólogo católico y filósofo Gebhard Frei, y el dominico inglés, amigo de Jung, Victor White.

Barbara Hannah, unida a la familia Jung por una gran amistad, se pregunta si es correcto imponer a la muy inteligente Emma Jung, desde comienzos de 1950, las obligaciones de un miembro del consejo, especialmente cuando desde hacía años estaba ocupada en el proyecto de elaborar un libro en torno a una investigación psicológica sobre la temática del Grial. «Por una parte, las meras tareas desarrollaron en ella un aspecto que anteriormente apenas si había tenido ocasión de manifestarse; por otra, aquel trabajo la mantuvo apartada de sus estudios acerca del Grial... El consejo de aquel entonces era extraordinariamente dinámico, figurando en el orden del día apasionadas diferencias de opinión. Emma Jung era ... infatigable cuando se trataba de conciliar distintos puntos de vista. Lo que ella dio al consejo mismo y, por tanto, al Instituto, fue, en cualquier caso, insustituible».[599]

Volvamos a la época de la fundación del Instituto. En su correspondencia de los años que sucedieron al fin de la guerra, Jung se queja continuamente de tener que renunciar a sus viajes. A las dificultades generales que tienen que sufrir tanto las naciones que han tomado parte en la guerra como las neutrales, se añade, en el caso de Jung, el ingente trabajo de responder al «diluvio» de la correspondencia y resolver sus tareas habituales, en una época en que sus fuerzas están considerablemente reducidas. Su consultorio, visitado por muy pocos pacientes, la preparación de sus libros, entre ellos *Von den Würzlen des Bewusstseins* [Las raíces de la conciencia], y los trabajos referentes a la historia de los símbolos reunidos en *Aion*, le exigen una concentración que demasiado a menudo debe interrumpir. Una de esas ocasiones fue cuando Winston Churchill, primer ministro de Inglaterra durante la guerra (1940-1945) visitó Suiza, en 1946. «Los suizos le prepararon un estusiasta recibimiento, pues veían en él al salvador de Europa. En dondequiera que estuviese, la multitud lo aclamaba y tenían lugar recibimientos oficiales», cuanta Barbara Hannah. Jung estaba, además, obsesionado por Churchill, pues siempre que el político inglés se acercaba a las fronteras de Suiza, Jung soñaba con él, pero sólo con posterioridad se enteraba por el diario que había estado cerca y había pasado de largo. Jung explicaba este hecho diciendo que Churchill, que tenía casi su misma edad, representaba el elemento extravertido que había en él, en Jung, cuya personalidad era de

tipo marcadamente introvertido. Durante los actos oficiales que se llevaron a cabo en Berna y en Zurich entre mediados de agosto y septiembre de 1946, correspondió a Jung acompañar al ilustre huésped como compañero de mesa e interlocutor. Jung le describió al rector de la Universidad de Zurich, Ernst Anderes, su encuentro con el político inglés como «una de las experiencias más interesantes» de su vida.[600] Pero las ceremonias sociales no podían significar para él únicamente regocijo. Manifiestamente, Jung se había esforzado por descubrir el equilibrio justo, esperado por Churchill, entre la locuacidad y el cuidadoso respeto por su necesidad de descanso. Con mayor soltura, entabló el diálogo entonces con Mary, la hija de Churchill, la cual tenía algunos conocimientos de la obra de Jung, y así pudo desempeñar un papel mucho más grato.

Una visita especialmente bienvenida para Jung –también en agosto– fue la del padre Victor White, con quien desde hacía mucho tiempo mantenía un intenso intercambio epistolar acerca de cuestiones de psicología de la religión. En ese año, Jung sufre otro infarto que una vez más lo enfrenta con la muerte. El 18 de diciembre de 1946, después de haberse recuperado, le escribe a su «Father White», a quien llama con confianza «Dear Victor»: «El *aspectus mortis* [la visión de la muerte] es una experiencia de una terrible soledad si uno, en presencia de Dios, se ve despojado de todas las cosas. La propia totalidad se halla sometida a una prueba despiadada». Tiene entonces un sueño sorprendente que se le antoja el feliz resultado de aquella prueba: muy arriba en el cielo ve una estrella azulada, semejante a un diamante que se refleja en un estanque redondo y de aguas tranquilas: cielo arriba y cielo abajo. El comentario de Jung es el siguiente:

> La *imago Dei* [imagen de Dios] en la oscuridad de la tierra: eso soy yo ... No soy ya un mar, oscuro e infinito, de miseria y sufrimiento, sino una porción de él en un receptáculo divino... Creo que estoy preparado para morir, aun cuando me parezca que están reviviendo ideas todavía poderosas, a la manera de relámpagos en una noche de verano. Pero no son ya mis pensamientos; pertenecen a Dios, como todo lo que vale la pena mencionar.[601]

Indudablemente, es un hecho beneficioso para Jung haber encontrado en Victor White un hombre a quien escribir acerca de algo tan íntimo y del cual está seguro de que puede comprenderlo. Con el padre White se ha liberado de la obligación de mantener,

como científico frente a lo observado empíricamente, un grado elevado de neutralidad y de distanciada objetividad. Sin duda, esa relación tiene también sus límites, como por ejemplo, cuando Jung justifica su idea sobre el bien y el mal, y el religioso inglés se aferra al punto de vista del dogma católico. Jung rechaza la concepción del mal como opuesto privativo del bien (*privatio boni*);[602] el mal no es para él una carencia de bien, sino una energía y una fuerza impulsora que se contrapone polarmente al bien y sólo por medio de la cual el bien obtiene su completa potencia como bien: una concepción que desde los días de san Agustín halló oposición en la Iglesia. Se advierte así que aun en la amistosa relación con Victor White la polémica es inevitable. En su prefacio al estudio de psicología de la religión de Victor White *Gott und das Unbewusste* [Dios y el inconsciente] (edición inglesa, 1952; edición alemana, 1956), Jung manifiesta francamente una vez más su necesidad de colaborar sin reservas con el teólogo católico:

> Hace muchos años, cuando expresé mi deseo de colaborar con los teólogos no sabía ni imaginaba de qué modo y en qué medida ese deseo se vería satisfecho... En más de cincuenta años de trabajo como precursor, he recibido tal cantidad de críticas, justas e injustas, que sé apreciar cualquier intento de colaboración positiva. La crítica de ese lado es constructiva, y por ello bienvenida.[603]

Es éste, después de los estudios del protestante Hans Schär [604] y los del jesuita Josef Goldbrunner,[605] el tercer trabajo de un teólogo que trata detalladamente sobre la psicología de la religión de C. G. Jung, y en el que se intenta tender un puente entre la teología y la psicología profunda. Se inicia de este modo un diálogo continuo entre ambas disciplinas.

En la década y media que aún le queda de vida, Jung recoge la cosecha de su labor en forma de nuevos e importantes libros, y asiste a sus discípulos con su ayuda y su consejo. Pero constantemente su precaria salud pone límites a su tarea. A comienzos de 1947, Jung relata en una carta al antiguo médico de su familia, Jakob Stahel (1872-1950), el modo en que transcurren sus días: «Dos horas de trabajo científico por la mañana; después del mediodía, descanso y una visita. Hago ahora dos paseos diarios de alrededor de tres cuartos de hora. Con eso todo va mejor, aunque aún no de manera espectacular».[606] Su estricta disciplina en el trabajo requiere mucha paciencia. Y en lo que concierne al hábito

de fumar –su amada pipa, que siempre está en sus manos, o el cigarro–, con mucho esfuerzo logra restringirlo a una medida razonable, aunque sus achaques nada tienen que ver, en el fondo, con ese hábito. Más bien se originan en la enorme tensión a que lo someten las exigencias que le plantean sus pacientes y su producción científica. El 17 de abril de 1947, Jung le explica a la junguiana Eleanor Bertine, de Nueva York, al respecto:

> Mi enfermedad se originó ante todo de un terrible conflicto entre el trabajo práctico con los pacientes y mi trabajo científico creativo. Durante mi enfermedad descubrí que debía dar forma a una verdadera montaña de ideas, ideas de cuya existencia hasta entonces nada sabía. Intento ahora ir al mismo paso que la fecundidad de mi inconsciente.[607]

Jung da a entender que el trabajo analítico absorbe gran parte de su capacidad creativa. Y señala también, aunque tácitamente, que sólo el trato concreto con los seres humanos, la tarea del analista que consume tiempo y fuerza psíquica, legitima al investigador y su labor. Sólo mediante la práctica y la experiencia terapéuticas se establece con la realidad la indispensable conexión; sin ella la obra junguiana se hubiera convertido en una psicomitología. Es, en efecto, sorprendente la abundancia de ejemplos extraídos del ámbito de las experiencias vividas con los que Jung elabora el material ilustrativo, siempre que debe aclarar oralmente o por escrito determinados problemas humanos.

El precursor de la investigación del alma se llena de satisfacción al comprobar que su obra es desarrollada por sus discípulos en los más diversos confines del mundo, ya sea en los Estados Unidos o en Palestina. Está convencido de que «el mundo necesitará de ellos con urgencia. Probablemente cuando el hombre moderno deba demostrar si puede sobreponerse o no a sus propios *daimon*». Jung no se muestra demasiado optimista al escribir esas líneas a Esther Harding, quien desde muchos años antes aboga en Nueva York, junto con E. Bertine, por la psicología analítica, y desde la década de los veinte se halla vinculada con Jung como colega y amiga. En su carta del 8 de julio de 1947 a Esther, Jung añade: «En este momento, la batalla parece perdida. No sería la primera vez que la oscuridad se cierne sobre toda una civilización...».[608] Señala que una eminencia de la talla del maestro Eckhart fue enterrada y olvidada hace más de seiscientos años. El pronóstico, marcadamente pesimista, resulta de un balance personal provisional reali-

zado casi a los setenta y dos años. Sin duda, dice sentirse «de nuevo muy bien», pero contempla la vida en cierto modo como algo transitorio. Muchas veces cree realizar su tarea cotidiana por última vez.

Eso tiene una resonancia algo extraña. Por primera vez desde hace muchísimos años no pude plantar mis patatas ni sembrar mi maíz; los hierbajos cubren enteramente el pedazo de tierra negra como si el propietario se hubiese marchado. Las cosas y la vida externa se me escapan y me devuelven a un mundo de ideas que no pertenecen al mundo, y a un tiempo que se cuenta por siglos.

¿No quiere decir con esas palabras que la faceta «número dos» de su personalidad domina a la «número uno», ahora con mucha más fuerza que hasta entonces, hasta el punto de que el jardinero y campesino Jung, dedicado a las tareas manuales, se ve apartado de sus obligaciones y de sus placeres cotidianos, al menos por un tiempo?

Los trabajos de la escuela de Jung experimentan un verdadero despegue. En el verano de 1947, Jung lee detenidamente el original del libro de Esther Harding titulado *Psychic Energy*, traducido al alemán como *Das Geheimnis der Seele* [El secreto del alma]. En su prólogo lo elogia como una obra que ofrece una orientación comprensiva acerca de la problemática de la psicoterapia médica: «La obra de la doctora Harding forma parte de aquellos libros que recomendaría incondicionalmente a mis pacientes en el momento en que se requiere de ellos una gran autonomía espiritual».[609] Aniela Jaffé, la colaboradora que actúa como secretaria del Instituto C. G. Jung, ha escrito asimismo «un grandioso trabajo acerca de E. T. A. Hoffmann»,[610] informa Jung a su colega de Tel Aviv Erich Neumann. El mismo Neumann trabaja en una de sus obras principales, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins* [Historia del origen de la conciencia]. Jung lee el manuscrito original y sus elogios no tienen límites. En esa obra, amplísima por su forma y por su contenido, Jung puede advertir cuán grandes son las desventajas de un precursor; sólo la segunda generación, a la que Neumann pertenece, puede animarse a llevar a cabo y a resolver tareas imposibles para quien abre el camino de una nueva orientación investigadora.[611] Los trabajos de los «discípulos» que continúan y trascienden las ideas conocidas del maestro, suscitan inquietud en los «discípulos modelo» ortodoxos. Erich Neumann es también ejemplo de ello

con su breve trabajo *Tiefenpsychologie und neue Ethik* [Psicología profunda y nueva ética] (1949). Ya el original parece levantar algunas ampollas. ¿En quién? En el Instituto C. G. Jung se preguntan si un escrito polémico que se aparta de los caminos tradicionales de la ética puede ser publicado junto con los demás trabajos de la escuela de Jung sin faltar al respeto a la Universidad y a la Iglesia. El propio Jung admite hallarse muy impresionado por el estudio, brillantemente escrito y, en muchos aspectos, desafiante. pero teme el efecto que pueda producir, «como el de una bomba... Nos rociarán con gas venenoso y nos darán un coscorrón en la cabeza... No soy pendenciero, sino combativo por naturaleza, y por eso no puedo ocultarle mi secreto regocijo». Añade que él, en su carácter de presidente del instituto deberá, no obstante, llegado el caso, actuar como jefe de bomberos. Y, finalmente, un cumplido a Erich Neumann: «Sus escritos se convertirán en una *petra scandali* [piedra de escándalo], pero también en poderoso impulso para futuros trabajos. Por ello le estoy profundamente agradecido».[612]

El detallado prefacio de Jung a la edición inglesa del libro de Neumann (*Depth Psychology and a new Ethic*, 1949) aborda la problemática de tal forma que acaba destacando la inteligencia, la agudeza, la pasión y la capacidad reflexiva del autor, elogiando a la vez el estudio como un primer intento, digno de atención, de formular y abrir a la discusión las cuestiones éticas suscitadas por el descubrimiento del inconsciente. Al mismo tiempo, Jung no deja que se plantee duda alguna en cuanto a que la «nueva ética» postulada por Neumann representa (sólo) una posibilidad de desarrollo basada siempre en la «antigua ética». Por eso se limita «a aquellos casos en que los hombres de hoy, empujados por una inevitable dispersión de obligaciones, intentan establecer una relación responsable entre el inconsciente y la conciencia...».[613] En una carta dirigida a Jürg Fierz, redactor de *Weltwoche*, publicación de Zurich, Jung asegura que su alineación con Neumann no es incondicional, especialmente teniendo en cuenta que los lectores de orientación cristiana temen que éste pretenda eliminar la ética cristiana tradicional. Justamente a ellos solicita Jung que comprendan la situación del autor, un judío que vive en Palestina, completamente aislado, y que pertenece a un pueblo que resultó víctima de los más grandes crímenes. Pero, por lo demás, el maestro apoya al discípulo en relación con todas las cuestiones esenciales. Sólo formula la siguiente objeción:

El único error en el que Neumann incurre es de tipo táctico: dice en voz alta, de manera imprevista, lo que, no obstante, siempre ha sido verdad... Tampoco puedo lamentar que a algunos llamados «cristianos» les incomode todo esto. Se lo han ganado con creces. Se habla siempre de la moral cristiana, ¡y me gustaría conocer a aquellos que realmente la observan! Ni siquiera se muestra la más leve comprensión, por no hablar de amor al prójimo, hacia Neumann. Sólo desearía que los cristianos de hoy comprendieran finalmente que lo que ellos apoyan no es en absoluto el cristianismo, sino una religión de la ley, que confía en el cielo, y de la que el propio fundador del cristianismo intentó liberarse...[614]

El propio Jung se sitúa así en primera línea de fuego. Entretanto, la montaña de manuscritos que se alza en su habitación de trabajo no se reduce, pues durante los años de la posguerra el maestro tiene que presentar y apoyar moralmente con prólogos de su puño y letra gran número de trabajos de sus otros discípulos. Entre ellos figuran, por ejemplo, el trabajo de interpretación psicológica *Der Liebestraum des Poliphilo* [El sueño de amor de Polifilo] *(Hyperotomachia Poliphili)*, de Linda Fierz-David (1946); *Frauenmysterien* [Misterios femeninos], de Esther Harding (1948); *Zur Analytischen Psychologie* [A propósito de la psicología analítica], de Gerhard Adler (1949); el estudio de psicología de la religión de Inge Allenby acerca del origen del monoteísmo (1950); la edición inglesa de una antología de Paracelso preparada por Jolande Jacobi, y otros trabajos a propósito de los cuales se espera el juicio y, si es posible, el apoyo, de Jung.[615] Debe mencionarse finalmente la serie de libros titulada «Estudios del Instituto C. G. Jung» que documenta la labor de los miembros del recién fundado centro de investigación y formación. Entre las primeras publicaciones figuran estudios de C. A. Meier, Hans Schär, Marie-Louise von Franz, el físico Wolfgang Pauli, y el antiguo teólogo de la Iglesia ortodoxa Gerhard P. Zacharias. En la colección se encuentra también la obra de Emma Jung *Die Graalslegende in psychologischer Sicht* [La leyenda del Grial desde la perspectiva psicológica]. Desde el comienzo, pues, se procura una diversidad temática y amplias relaciones con otros dominios:

Pues, en conformidad con su naturaleza, la psicología se mueve en medio de distintas disciplinas, puesto que la psicología es la madre de todas las ciencias y de todas las artes. El que desee pintar una imagen realista de

ella deberá reunir en su paleta muchos colores. Para dominar su objeto la psicología debe apoyarse en las más diversas ciencias auxiliares, de cuyos resultados depende su propio florecimiento.

Estas palabras de Jung pertenecen al prefacio que escribió para la obra de C. A. Meier *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie* [Antigua incubación y psicoterapia moderna]. Es ése el tomo con el que se inician los estudios del Instituto C. G. Jung.[616] Palabras que podrían colocarse como lema de todos los trabajos interdisciplinarios a los que la psicología analítica ha dado impulso.

El códice Jung

El gran tema de la gnosis de las primeras épocas del Cristianismo, al que Jung se dedicó intensamente durante algunos años en el decisivo período de su madurez,[617] antes de concentrarse en el examen de la utilidad de la alquimia para la psicoterapia, ingresaría nuevamente, y de manera inesperada, en el campo de su interés, durante el último período de su vida. El motivo fue en principio un hecho externo. A comienzos de 1948 se difunde la noticia de que tres años antes se habían hallado, no lejos de Nag Hammadi, en el norte de Egipto, en las inmediaciones de la antigua Khenoboskion y a unos cien kilómetros al norte de las ruinas del templo de Luxor, varios manuscritos gnósticos originales redactados en copto.[618] Entre los científicos, y especialmente entre los estudiosos del gnosticismo, la noticia causa sensación, lo mismo que el descubrimiento de los manuscritos de Qumrân junto al Mar Muerto, más o menos en la misma época, entre los estudiosos del Antiguo y el Nuevo Testamento. Pero los textos gnósticos hallados tuvieron mayor importancia, y el interés de los especialistas fue mayor debido a que el conocimiento que se tenía de aquella antigua «religión universal» y de aquel movimiento espiritual del Cristianismo temprano sólo había podido apoyarse en las citas de autores eclesiásticos enemigos de los heterodoxos y antagonistas del gnosticismo. Se suscita así la justificada esperanza de verificar la

fiabilidad de aquellos textos y, en general, de poder profundizar en el conocimiento de la traducción gnóstica. Los textos fueron hallados dentro de una gran ánfora. Se trata de trece códices que contienen cincuenta y tres escritos de diversos temas y abarcan en total mil ciento cincuenta y tres páginas. Es muy posible que deriven de los textos traducidos del griego al copto en la segunda mitad del siglo IV. Cuarenta y uno de los manuscritos eran hasta entonces enteramente desconocidos.

De la historia –que abarca décadas y ofrece muchas vicisitudes– de la obtención, la utilización científica y la publicación de ese singular hallazgo[619] interesan con respecto a la biografía de Jung, los siguientes hechos.

El primer códice, que contiene cinco textos, llegó a ser propiedad primero del anticuario belga Albert Eid. Este permitió que los eruditos Jean Doresse y Togo Mina verificaran cada uno de los textos, entre los cuales se hallaba el que por sus palabras iniciales es conocido como *Evangelium veritatis* [Evangelis de la verdad]. No se trata, sin embargo, de un nuevo texto evangélico, sino de un tratado de predicación de las ideas gnósticas. Los demás escritos son: una carta apócrifa de Santiago un tratado acerca de la resurrección, conocido también como *Carta a Regino*; un tratado en tres partes acerca del cielo, la creación y el hombre; y, finalmente, una supuesta carta del apóstol Pablo.

En el invierno de 1947-1948, esto es, de forma relativamente temprana, la obra, de ciento cuarenta y cuatro páginas, es ofrecida en venta por doce mil dólares a la Bollingen-Foundation de Nueva York. Pero la fundación, que apoya la obra de Jung, rechaza el ofrecimiento. Como se teme que este códice –aparte del destino que tuviesen los otros doce– permanezca durante mucho tiempo fuera del alcance de los científicos, un joven profesor de colegio, historiador de la Iglesia y especialista en gnosis, el holandés Gilles Quispel, que más tarde sería profesor de historia antigua de la Iglesia en la Universidad de Utrecht, interviene como mediador. Jung y él se conocen de las Jornadas Eranos. En 1951, en el recientemente fundado Instituto Jung, de Zurich, habla de la gnosis como religión universal y ofrece una caracterización provisional de los códices de Nag Hammadi, que se daban a conocer con mucha lentitud.[620] Fueron necesarias largas negociaciones con el propietario belga del códice I, con el gobierno egipcio, con el museo copto de El Cairo y con un posible comprador o donante.

Indudablemente, las conferencias pronunciadas en Zurich por Quispel interesaron mucho a quienes formaban el círculo de allegados a Jung. El último propietario fallece entretanto y debe localizarse el nuevo paradero del códice. Quispel hace intensos esfuerzos por asegurar para la ciencia lo más rápidamente posible la valiosa pieza. A pesar del fracaso inicial, tiene sus esperanzas puestas en la Fundación Bollingen de los Estados Unidos, conocida por su generosidad. Quispel informa detalladamente acerca de los progresos posteriores, aunque en aquellos momentos se desconoce aún bastante acerca del contenido y el valor del manuscrito que se procura adquirir.

«En vista de ello me puse en contacto con el profesor C. G. Jung, en Zurich, el cual con la mejor disposición dirigió a la Fundación Bollingen varias cartas en las cuales destacaba la importancia del códice y sugería a la institución que lo adquiriese. Entretanto yo había averiguado que el manuscrito contenía cuatro (!) textos, uno de los cuales se titulaba *Evangelio de la verdad*. Más allá de ese título era muy poco lo que se sabía. Todos nuestros vivos esfuerzos se basaban en la suposición de que ese *Evangelio de la verdad* podía ser el mismo *Evangelium Veritatis* acerca del cual Ireneo, uno de los Padres de la Iglesia (180 d.C.), informa que era utilizado entre los discípulos del gnóstico Valentino. Finalmente, en agosto de 1950, al final de todas esas investigaciones pude averiguar en París, por encargo del Instituto Bollinger, que el códice estaba guardado en una caja fuerte de Bruselas. El 19 de julio de 1951 el doctor C. A. Meier, de Zurich, obtuvo la dirección del nuevo propietario y averiguó el precio que éste pedía por el códice. En agosto de 1951 se acordó en Ascona que la Fundación Bollingen proporcionaría la suma necesaria para la compra, y se me pidió que estableciese si el manuscrito era auténtico o falso y si valía lo que se pedía por él. La verificación fue realizada por especialistas en 1952, en St. Idesbald (Coxyde)... De pronto el propietario solicitó una prórroga, apareciendo inquietantes indicios de que se habían presentado otros interesados, los cuales, si no habían ofrecido ya una suma más elevada, en todo caso estaban negociando en ese sentido. Entonces la Fundación Bollingen fijó condiciones distintas, comprensibles en sí mismas, para la compra; así, en ese momento ya no había mucha prisa por lograr un entendimiento. Parecía que todos los esfuerzos realizados en los cuatro años precedentes hubiesen sido vanos, y que nuestros empeños hubiesen

fracasado. En ese crítico momento el doctor C. A. Meier, actuando con gran energía, prestó a la ciencia un verdadero servicio. Habló acerca de la situación con George D. Page, de Walliselen, que se mostró como un nuevo mecenas, reuniendo la suma para la compra. El resultado de ello fue que el 10 de mayo de 1952 el códice pudo ser adquirido en Bruselas para el Instituto C. G. Jung...».[621] El importe total de la compra ascendió a 35.000 francos suizos. Pasó más o menos un año y medio hasta que el Instituto C. G. Jung dio a conocer públicamente su nueva adquisición. Así lo acordaron con G. Quispel y Henri-Charles Puech, el historiador de las religiones parisino. El 15 de noviembre de 1953, en el marco de una pequeña fiesta celebrada en la sede de la asociación, junto al Rüden, el manuscrito le fue entregado a Jung. «La fiesta, que ni organicé ni aprecié, tenía escasa relación con el hecho. pero me convencieron de que al final dijera algunas palabras acerca de la relación entre la gnosis y la psicología», le cuenta Jung a su amigo inglés Victor White, dado que incluso el *Times* se había hecho eco de la noticia.[622] Esta referencia al códice, en cierto modo fría, parece sugerir que Jung subestima el verdadero valor del manuscrito. Pero no es así. En esos momentos, Jung sólo sabe de cuatro de los textos, que en realidad son cinco, y de esos cuatro conoce sólo uno, el importantísimo *Evangelio de la verdad*. Ese mismo año Quispel hallaría en El Cairo algunas de las páginas que faltaban del códice Jung, entre manuscritos procedentes de otros lugares.

En su alocución, en la que da las gracias a todos aquellos que han hecho posible la adquisición y han allanado el camino para concretarla, Jung considera la importancia de los textos gnósticos desde el punto de vista de la psicología de la religión. Ve, en tal sentido, en el *Evangelium Veritatis* uno de los «muchos fenómenos de recepción en los que se procuró asimilar el contenido, extraño y de difícil comprensión, de la Revelación cristiana en el nivel del mundo espiritual egipcio y helenístico de aquel entonces».[623] El fenómeno de recepción consiste, para Jung, en aquellas reacciones especiales de la psique humana de un tiempo o de una época determinados, suscitadas por la figura y el mensaje de Cristo en el encuentro con el mundo pagano de la Antigüedad grecolatina. Se expresan por ejemplo mediante ciertos símbolos, sea el pez, los leones, la serpiente o el Salvador. Estos símbolos transmiten a los hombres un conocimiento (gnosis) que produce la liberación, y proyecta de esa manera una luz en el inconsciente. Al ponerse éste

en movimiento ante la aparición de Jesucristo, responde con imágenes arquetípicas y manifiesta de esa manera cuán profundamente penetró en la psique humana la epifanía cristiana. Se trata de algo más que una teología, la cual sólo satisface las necesidades racionales, sin poder operar la transformación o conversión (*metanoia*) reclamada en el Antiguo Testamento. Jung señala que la explicación gnóstica de la aparición de Cristo y su intento de profundizar la iluminación por medio de la gnosis no tuvieron demasiado éxito. Por otra parte, de manera relativamente temprana, esto es, más o menos a mediados del siglo II, la Iglesia opuso resistencia a la «gnosis universal» y combatió sin concesiones a los gnósticos, considerándolos como unos peligrosos herejes.[624] Pero a pesar de la represión, aquellos fenómenos de recepción gnóstica se conservaron hasta la época moderna, y gracias a muchas transformaciones (o metamorfosis) de sus propias manifestaciones, la gnosis ha podido sobrevivir. Tal como entre los judíos la cábala hizo resucitar una gnosis originaria, del mismo modo la filosofía natural hermética, la alquimia, representa un fenómeno de recepción histórica análogo al de la gnosis de las primeras épocas del Cristianismo. Concluye Jung:

> Así como para la explicación de los fenómenos modernos es muy importante su comparación con las etapas históricas anteriores, del mismo modo el descubrimiento de antiguos textos gnósticos auténticos tiene para nuestra orientación investigadora el mayor interés, y tanto más cuanto que tal interés no es sólo de naturaleza teórica sino también práctica.[625]

De este modo, Jung, con su psicología analítico-arquetípica, se inserta en la tradición de la auténtica gnosis. Por equívoca que semejante afirmación pueda resultar separada de su contexto, se ve en ella una vivacidad espiritual en la que las fuerzas fundamentales en el dominio anímico y espiritual se manifiestan operantes; Jung y los que trabajan de acuerdo con sus métodos no tienen, pues, nada que temer de esa caracterización.[626]

Marcado por la edad: un hombre que crea y se transforma

Carl Gustav Jung, el «viejo sabio» de Küsnacht, el «mago» de la torre de Bollingen, ya se enfrenta con la última década de su vida. Pronto cumplirá setenta y cinco años. «En realidad ha cambiado muy poco», anota Esther Harding en su diario después de haberlo visitado, junto con Eleanor Bertine, en su casa de Küsnacht por primera vez después de la guerra. Y, ciertamente, el anciano Jung no tolera tampoco lisonjas bienintencionadas. Su alta figura está levemente encorvada. Los rasgos de su rostro son más duros, sus blancos cabellos son más escasos. «Me crecen plumas en la cabeza», dice burlándose de sí mismo. Alberto Moravia, que entonces era corresponsal de un diario de Milán, tiene de Jung un recuerdo distinto. En él quedó grabada la poderosa expresión del rostro del suizo. No pocas veces se ha comparado al anciano Jung con un campesino suizo. Y ése era el aspecto que tenía, especialmente cuando llevaba a cabo las tareas domésticas de su casa de Bollingen, o cuando andaba circunspecto con su pipa y con un bastón en la mano, durante su paseo diario. Al escritor italiano le quedaron grabados los carrillos, de un rojo intenso, y, sobre todo, la penetrante mirada de Jung. Y en lo que concierne a su vestimenta *sport*, de lana, su aspecto era más bien sencillo, aunque de una inconfundible «atmósfera fáustica».[627]

De otro modo lo ve Aniela Jaffé, que conoce a Jung desde hace

casi veinte años, cuando pasa a ser la secretaria y colaboradora de los últimos años de su vida y trabaja junto a él casi diariamente; recuerda ante todo la presencia casi frágil del anciano, la delicadeza de su cuerpo, que la mayoría de las veces ni siquiera se advierte, «pues se desvanecía tras una especie de densidad que emanaba de él; nadie que se encontrase con él podía ignorar la impresión que producía. No era la fuerza de la severidad: para eso era Jung demasiado benevolente, demasiado bondadoso, demasiado devoto de los seres humanos incluso en su vejez, y su humor era demasiado evidente. Tampoco era la fuerza del saber erudito o de un intelecto fino y rico; para ello era demasiado grande el respeto que demostraba ante el auténtico saber y la auténtica capacidad de los otros; nadie puso mayor celo en aprender que él. La riqueza y la fuerza de Jung tenían muy poco que ver con lo que corrientemente se denomina "autoridad". Lo que en él se hacía tan impresionantemente perceptible nacía de la superioridad de un hombre que había luchado a muerte con su genio creador y lo había vencido, pero que estaba marcado por la lucha. Una fuerza así es profundamente humana...».[628]

Jung festeja su setenta y cinco aniversario con un período productivo de varios años en el que se manifiesta toda la complejidad y pluridimensionalidad de la psicología analítica. Como tomo séptimo de sus tratados psicológicos presenta, en 1950, *Formaciones del inconsciente* [Gestaltungen des Unbewussten]. El libro comprende, entre otros, el texto de la antigua conferencia pronunciada en las Jornadas Eranos de 1933 «Zur Empirie des Individuationsprozesses» [A propósito de la experiencia del proceso de individuación],[629] aunque reelaborado a fondo y sustancialmente más extenso. Jung muestra allí no sólo cómo se puede desarrollar el proceso de individuación o de maduración de la psique, y los paralelismos históricos, ricos en consecuencias, que pueden trazarse –tales como el que parte de la obra de Jakob Boehme–, sino también los momentos de riesgo que deben ser evitados si no se quiere hacer peligrar el equilibrio psíquico con un desbordamiento (inflación) provocado por los contenidos del inconsciente. Está claro, además, que la individuación o autorrealización, según la ha descrito Jung muchas veces, sólo se puede desarrollar de manera parcial. Nadie puede decir que ha pasado por el proceso en su totalidad, tanto más cuanto que la propia muerte, como «última prueba» de la vida, constituye un componente insustituible de ese proceso de transformación en uno mismo. Lo que se manifiesta en sueños, en visiones,

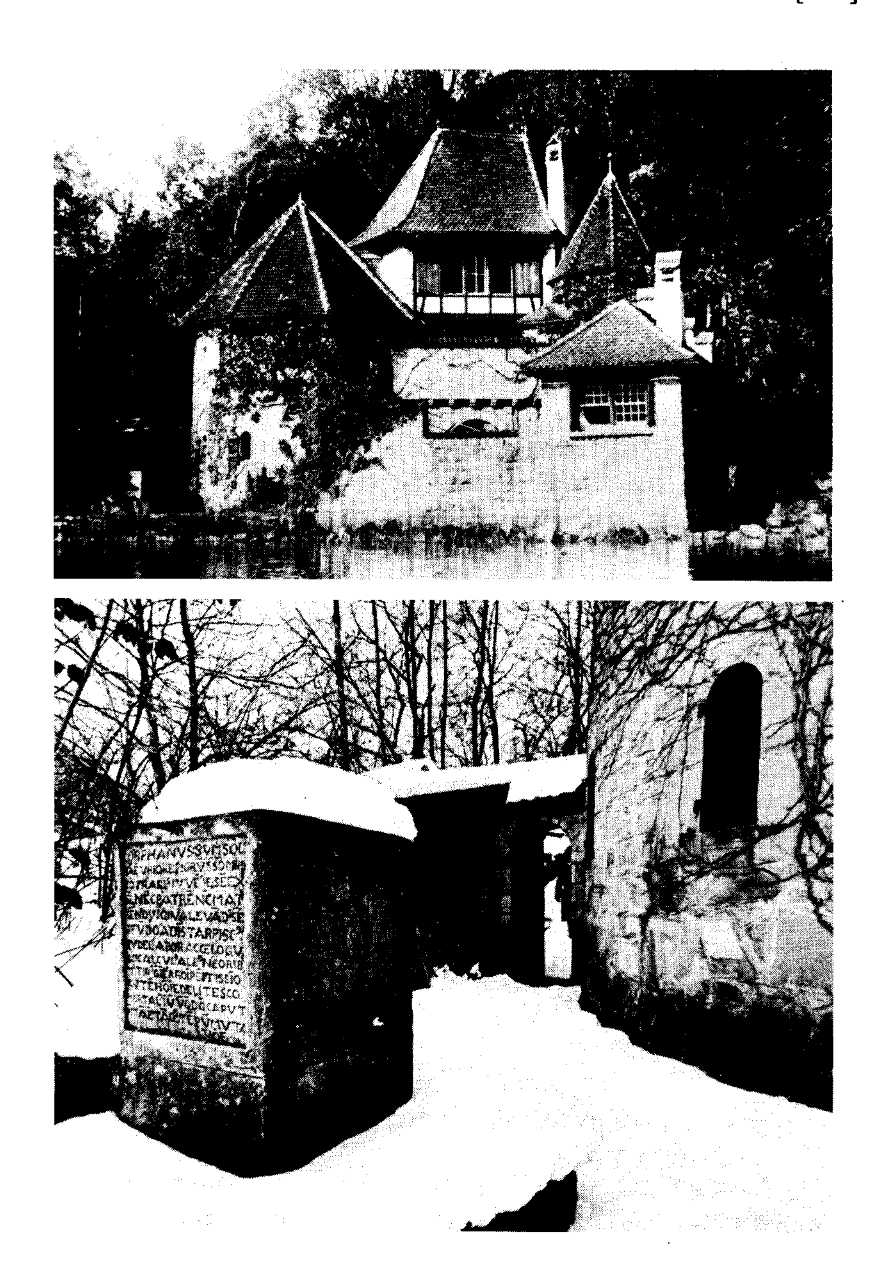
en experiencias cruciales, debe interpretarse como señales que marcan el camino y como piedras angulares que el yo o conciencia no puede obviar.

Una característica de la complejidad de la producción de Jung durante aquellos años es que discute los distintos aspectos de su obra más tardía en conversaciones con discípulos o visitantes, o en entrevistas, o bien, y sobre todo, con sus muchos corresponsales. Mientras trabaja en libros como *Aion, Antwort auf Hiob* [Respuesta a Job] o *Mysterium coniunctionis*, debe tomar una posición frente a cuestiones tan polémicas como la experiencia religiosa, la parapsicología, la alquimia, las relaciones entre la física y la psique, problemas palpitantes del presente y del futuro. El año 1950 es aquel en el que Pío XII anuncia el dogma de la Ascensión de María *(Assumptio Mariae)*, dando así expresión a la dignidad de lo femenino de una manera que al especialista en psicología profunda le parece altamente significativa, y cuya importancia trata en su obra más tardía.[630] Por otra parte, desde hace tiempo se afirma ver en el cielo las llamadas apariciones de OVNI que –y ello es psicológicamente digno de atención– conmueven los ánimos de muchos contemporáneos. Estas cuestiones fundamentales del presente y del futuro pertenecen, por lo tanto, al ámbito de las tareas del psicólogo. Jung tiene una permanente necesidad de que las experiencias internas y la comprensión de los fenómenos psicológicos que va alcanzando, se manifiesten también en una obra externa. La obra de su vejez ilustra, precisamente, hasta qué punto la investigación y el trabajo, que han hallado en la psicología analítica una forma objetiva, de interés para todos, simbolizan también el proceso de individuación del propio Jung. Bollingen es el escenario de ese acontecimiento. Sólo entonces comprende Jung por qué construyó su torre de manera tan personal: para utilizarla, por así decirlo, como recipiente de su transformación en sí mismo. Dice en sus memorias:

> Podría decirse que construí la torre en una especie de sueño. Sólo después vi qué era lo que había surgido, y que el resultado había sido una forma plena de sentido: un símbolo de la totalidad psíquica. Se había desarrollado como si hubiese germinado una antigua semilla. En Bollingen soy yo en mi esencia más propia, en la que me corresponde. Allí soy, por así decirlo, el «antiquísimo hijo de la madre».[631]







Bollingen: (arriba) la primera torre, construida en 1923. – La torre con su forma definitiva (1956). – (abajo) Jung, anciano, mientras corta leña. – La piedra junto a la torre, «una manifestación de quien habita en ella».

Y «símbolo» es un término empleado por Jung siempre en sentido pleno, concreto, como lo que está ensamblado (del griego *symbállein*) psíquica o espiritual y anímicamnte con otra cosa natural o material.[632] No hay que buscar un sentido «detrás» de las cosas, sino que en las cosas, o entre ellas, se materializa de manera típica lo que no puede expresarse de otro modo. Por eso, el símbolo es para Jung –en contraposición a Freud– mucho más que un mero signo (unidimensional) y que una alegoría que se mantiene en la superficie racional. En 1950, Jung se interesa por expresar de manera simbólica lo que la torre significa para él: un símbolo a través de otro símbolo. Para la Torre entendida como recipiente de su transformación en sí mismo construye Jung una especie de «monumento» de piedra: una señal de reflexiva rememoración mediante la cual el observador puede comprender una y otra vez el proceso de su maduración.

Se convierte, por lo tanto, en un objeto de meditación, y no sólo en un monumento que deba evocar algo pasado. La colocación de aquella piedra tiene su origen en una historia notable. Jung la relata así:

> Cuando construía el muro que delimita el jardín necesité piedras, y las encargué a una cantera de las cercanías de Bollingen. Estando yo presente, el albañil le indicó al dueño de la cantera las medidas, las cuales el segundo anotó en su libreta. Cuando las piedras llegaron en la lancha y fueron descargadas, se advirtió que la llamada «piedra angular» tenía una medida enteramente errónea: en lugar de una piedra de tres caras habían traído un cubo. Era un dado perfecto de dimensiones mucho mayores que las encargadas, con una arista de alrededor de cincuenta centímetros. El albañil estaba muy enfadado, y le dijo a los hombres de la lancha que debían llevarse la piedra inmediatamente. Al observarla yo, dije: «¡No, ésa es mi piedra, tiene que ser mía!». Pues inmediatamente había notado que era idónea para mí, y que debía hacer algo con ella. Pero no sabía aún qué.[633]

Típico de Jung, ese deseo no está guiado por un saber externo, sino impulsado por una intuición. Espontáneamente se le ocurre a Jung un verso en latín del alquimista Arnaldo de Villanova (muerto en 1313), para cubrir una de las caras laterales del cubo. Los versos, traducidos al castellano, dicen:

> Aquí se levanta la piedra, la piedra de escaso valor.
> Por el precio es, ciertamente, barata:

Los necios la desprecian,
Pero tanto más la aman los sabios.

Por el origen de los versos se advierte que en ellos, se alude a la «piedra filosofal», la piedra de los sabios, y al mismo tiempo, a la relación entre la piedra y la autorrealización. En lo que concierne a la conversión de la piedra tosca en otra cosa, lo esencial se adquiere asimismo por el camino de la intuición. En el centro de otra de las caras Jung imagina un pequeño círculo, que sobresale de la superficie de la piedra como por sí mismo; rápidamente se le ofrece un contenido: un hombrecito como el que Jung de niño talló una vez y llevó siempre consigo. Lleva una lámpara en la mano izquierda y con la derecha indica un camino; sobre su abrigo se advierte con claridad el signo de Mercurio, la unión del sol y la luna, resumen de la totalización. El propio Jung lo dibuja como una especie de *kabiro* o como el Telesforo de Esculapio, figuras que proceden del ámbito de los antiguos misterios. Mientras lleva a cabo el trabajo, a partir del centro de la superficie, se le ocurren otras inscripciones con las que va cubriendo el espacio restante (la cara está dividida en cuatro partes), como un texto griego: «... Este es Telesforo, que pasea a través de las oscuras regiones del cosmos y reluce desde las profundidades como una estrella. Señala el camino hacia las puertas del sol y a la tierra de los sueños». Y en efecto, la mano derecha del hombrecito del pequeño círculo señala hacia el sol y el signo de Júpiter, hacia la izquierda, mientras que Venus y la luna se encuentran enfrente, caracterizando el Reino de los Sueños. Después de esculpir textos alquímicos en una tercera cara de la piedra, que mira hacia el lago, al habitante de la torre le resta únicamente cumplir una especie de deber de cronista. Hoy se leen, bajo las líneas en latín de Arnaldo de Villanova, las siguientes frases: «Hecho en conmemoración de sus setenta y cinco años y erigido por C. G. Jung en el año 1950 como agradecimiento».[634]

¿Y la cuarta cara, que se halla en el otro lado, cubierta de huellas de martillazos? A la colaboradora que tomaba las notas de sus memorias le pregunta:

¿Sabe usted qué quería esculpir del otro lado de la piedra? ¡«*Le cri de Merlin*» [El grito de Merlín]! Pues lo que la piedra expresa, me recuerda la manifestación de Merlín desde el bosque cuando ya había huido del mundo. Los hombres aún escuchan sus llamadas, según la leyenda, pero no pueden entenderlo o explicarlo.[635]

Una referencia muy significativa si se tiene en cuenta, por una parte, el papel que Merlín desempeña en la tradición medieval del Grial y, por otra, la instalación y la ornamentación de la piedra, que tiene que ver con el propio Jung y con su propio proceso de transformación y de totalización. Merlín, el hechicero, el vate, el brujo (chamán) de la mitología celta es, según la leyenda, engendrado por el mismo diablo; pero su madre fue una mujer inocente. Y en lugar de desarrollar las cualidades de su padre, se abre a las fuerzas de la curación y se convierte en su representante, en el círculo del Santo Grial.[636] Y precisamente en ello estriba lo extraordinario de su naturaleza, pues reúne en sí mismo los opuestos originarios de la luz y la oscuridad, de lo pagano y lo cristiano. Lo que la tradición cristiana ha ido despreciando, se halla más o menos perfectamente reunido en Merlín. El hecho de que este personaje de la historia del Grial se sitúe justo al lado del simbolismo alquímico, no es nada extraño, pues el misterioso Grial, el *lapis exillis*, es imaginado por los hombres como el recipiente de piedra en el que se esconde el elixir curativo.

Ahora bien, de una manera impresionante, el propio Jung –como hemos señalado– se había visto conducido mediante un sueño a los misterios del Grial, cuando se hallaba en la India en 1938. Y hay aún otro aspecto que señala a Jung la significación arquetípica de Merlín. Marie-Louise von Franz alude [637] a lo conmovido que se muestra Jung cuando muchos años después de haber construido la torre de Bollingen –su refugio al margen del mundo– toma un conocimiento más preciso de la tradición, para él hasta entonces poco conocida, de Merlín. De acuerdo con esa tradición, Merlín se retiró a la soledad del bosque para apartarse del turbulento mundo del rey Arturo y de la caballería. Según la tradición bretona, desapareció en una especie de hueco que se hallaba en un peñasco: en una «torre» (!). Por eso se habla también de la «Piedra de Merlín», levantada lejos de toda confusión humana. Si *esplumoir*, designación del refugio de Merlín, alude a una jaula en la que los halcones mudan de plumaje, esto es, se transforman, también ello constituye un llamativo paralelismo con el propósito de Jung en Bollingen, esto es, con una búsqueda del Grial que ha cobrado una forma individual. (Podemos aquí omitir otras interpretaciones posibles de las que habla Marie-Louise von Franz.)

Una cosa es indiscutible: lo mismo que la torre, tanto la instalación de la piedra como los distintos relieves que Jung

esculpió en los sillares, le conciernen sólo a él. Son manifestaciones, ilustraciones de su propio proceso. Tampoco deben estimarse estos trabajos mediante criterios estéticos. Cuando un escultor estadounidense le formula distintas preguntas acerca de sus trabajos en Bollingen, Jung le da a entender que lo que él ha hecho allí escasamente puede comprenderse según las reglas de ese arte. En una carta del 1 de septiembre de 1952 Jung le responde:

No soy un artista. Sólo intento esculpir en la piedra cosas cuya forma me parece lo bastante importante como para que sobreviva algún tiempo en un material sólido. Intento darle a la forma lo que parece vivir en la piedra y me inquieta. No hay nada que mostrar: sólo esas cosas inquietantes que adquieren firmeza y durabilidad. No tiene mucho que ver con la forma. Son ante todo inscripciones, que seguramente no deben de tener ningún interés para usted.[638]

Así se despide amable pero terminantemente y se retira a su «torre»... Si bien en ese momento, y en otros parecidos, la imagen de C. G. Jung se asemeja a la de un mago, debe tenerse en cuenta, no obstante, cuál es la faceta de su personalidad que sitúa en un territorio apartado y esotérico, mágico y chamánico. Es su faceta «número dos», normalmente oculta, el hombre interior, que necesita un refugio de ese tipo, entendido también como actitud espiritual, con el fin de poder cumplir la misión de su vida. A pesar de todo, como médico e investigador, y como maestro y escritor, se desplaza en el ámbito social con toda naturalidad. El hecho es que Carl Gustav Jung puede trasladarse de una esfera a otra sin sucumbir a la enfermedad que de joven describió como psiquiatra, y que hacia la mitad de su vida llegó a reconocer, hasta cierto punto, como una amenaza: la esquizofrenia. Lo único que quiere es que la sensibilidad de sus críticos esté a la altura de todo esto.

«Respuesta a Job»

Son fundamentalmente tres los libros de Jung que destacan de entre los publicados en su vejez. Por una parte, aborda la temática de la transformación en sí mismo tal como se representa en el simbolismo alquímico, esto es, como el *mysterium coniunctionis*. La obra homónima de Jung, en dos tomos, complementada con un tercero editado y comentado por Marie-Louise von Franz, puede ser considerada como la verdadera obra de su vejez, iniciada durante los años de la guerra, por lo tanto antes de haber llegado Jung a los setenta años. Desde el punto de vista temático está relacionada con el tomo titulado *La psicología de la transferencia* [Die Psychologie der Übertragung], que apareció por separado con anterioridad. Jung, permanentemente interesado en este período tardío de su producción por cuestiones del presente y del futuro –en 1957 publica una obra titulada precisamente *Presente y futuro* [Gegenwart und Zukunft]–, da a conocer en 1958 el libro *Ein moderner Mythus* [Un mito moderno]: las cosas que se ven en el cielo y reciben la denominación de «platillos volantes» o sencillamente «Ufos» (*Unidentified flying objects*), u objetos voladores no identificados (OVNI), con un tema polémico desde hace ya bastante tiempo: se discute si son objetos voladores terráqueos de una potencia eventualmente enemiga, o aparatos voladores de una potencia «extraterrestre».

Otro libro de Jung, titulado *Respuesta a Job* [Antwort auf Hiob], se convertiría en objeto de una discusión más especializada, de naturaleza teológica: se trata de una obra que como ninguna otra plantea con enorme energía cuestiones fundamentales concernientes a la imagen de Dios y, a la vez, otras relacionadas con el ser humano frente a lo trascendente, y con el bien y el mal. Este libro destaca en la larga serie de obras de Jung debido a que su autor no se esfuerza por presentar los hechos desde el punto de vista científico. Antes bien, en una confrontación desafiante o directamente violenta con la imagen bíblica de Dios (Yavéh), debe reflejar todo lo que desde hace décadas se ha convertido para él en el ineludible tema de su vida, presente ya en aquellas percepciones imaginativas y visionarias de su primera juventud, en las cuales dice reconocer en Dios mismo o, más exactamente, en la imagen de Dios, una faceta violenta y oscura. Recuérdese, por ejemplo, su visión del monasterio de Basilea en sus días de colegial, y la acción liberadora que ejerció en él la caída de la enorme masa de excrementos sobre la «casa de Dios».

Escribe su obra durante una enfermedad hepática que sufre a comienzos de 1951, durante la cual debe guardar cama. Inmerso en sus estados febriles, durante los cuales tiene la impresión de que, en cierto modo, se están rompiendo los vínculos existentes entre el cuerpo y el alma, concibe la idea de escribir el libro acerca de Job; el tema «se le ocurre», según escribe en una carta a su amigo el francés Henry Corbin, quien participa también en las Jornadas Eranos. La influencia de la «inspiración» es evidente en este libro, aunque no tanto como en una obra más temprana, *Septem sermones ad mortuos*. Y si bien Jung, según propia confesión, no pertenece al tipo «auditivo», esto es, aquellos que dependen de una audición tanto interna como externa, sí percibe aquello que busca abrirse paso en él para transformarse en lenguaje, como una «gran música», a la manera de J. S. Bach o de G. F. Händel. «Tenía la sensación de asistir a una gran sinfonía o, más bien, a un concierto. El conjunto era una aventura que me ocurría a mí, y me apresuraba a registrarla».[639] Ya el texto de la solapa de la primera edición, en 1952, aclara que no se trata de un libro científico, sino más bien de una «confrontación personal con el mundo de las representaciones cristianas tradicionales», suscitada por el dogma mariano anunciado poco tiempo antes por Pío XII. Agrega que tampoco habla como un teólogo, sino –como siempre– en su carácter de médico

que no puede eludir las cuestiones religiosas que se plantean en su profesión y, principalmente, en su experiencia personal. Además, también influyeron en su redacción los grandes acontecimientos que conmovieron a la humanidad durante la segunda guerra mundial, recién concluida, con su torrente de mentiras, injusticia, sojuzgamiento y asesinatos en masa. Había, pues, una razón suficiente para plantear la pregunta: «¿Qué dice a todo eso un Dios bondadoso y omnipotente?». Pero en el fondo, esa pregunta, formulada de mil maneras, de millones de maneras, ya no tenía demasiado sentido. Entre líneas se lee la tácita advertencia: nadie espere ortodoxia dogmática o un nuevo tipo de teodicea, es decir, una nueva justificación de Dios por parte de un teólogo que reflexione racionalmente o deba ajustarse a obligaciones de carácter eclesiástico.

El solo hecho de que un hombre de la mentalidad de C. G. Jung escriba para liberarse de las poderosas sugerencias que el «Libro de Job» ha despertado en él, hace que debamos ser cautos. Es indiscutible que el «Libro de Job», que en la Biblia luterana está considerado entre los «libros sapienciales» y en la traducción alemana de Buber integra el tomo titulado *«Schriftwerke»* [Obras escritas], es una de las grandes obras de la literatura religiosa mundial.

Y no sólo en sentido bíblico. El libro en sí mismo da pruebas de una inmensa vitalidad: Martín Lutero reconoció que su lectura le había exigido grandes esfuerzos, incluso desde el punto de vista lingüístico. Pensadores de la talla de Johann Georg Hamman se habían sentido poderosamente atraídos por él. Pero probablemente sea más conocido el prólogo del *Fausto* de Goethe, con el notable diálogo entre Dios y Satanás, como si se tratase de dos competidores que estuvieran valorando la autenticidad de la piedad de Job. Es fácil comprobar la fascinación que el Job bíblico ejerce sobre el hombre moderno desde Kierkegaard. En su libro *La repetición* el Sócrates danés se acerca a él en muchas de sus exclamaciones: «¡Si no fuera por Job! Es imposible describir y presentar en todos sus matices la importancia, la compleja importancia, que tiene para mí. No lo leo como se lee un libro, con los ojos, sino que coloco el libro, por así decirlo, sobre mi corazón, y lo leo con los ojos del corazón; comprendo, como si se tratara de una visión, lo individual de la forma más diversa...».[640]

Para el filósofo de la existencia, Karl Jaspers, orientado en la tradición del pensamiento de Kierkegaard, es la ambigüedad de la relación del hombre con Dios, de Dios con el hombre, en lo

inevitable de la «situación», lo que despierta inquietud. El filósofo marxista Ernst Bloch, ateo de origen judío, no puede, ni desea, dejar de admirar a quien sufre enfrentándose con el dios vengador Yaveh, por considerables que puedan ser las interpretaciones erróneas que ha hecho de este libro bíblico.[641]

Jung no elige la temática de Job al azar, por más que no sean las figuras mencionadas las que le hayan motivado. ¡No era su caso! Pero la contemporaneidad y la «simultaneidad» (Kierkegaard) bastan para señalar por sí mismas el campo de fuerzas del que Jung no puede alejarse, como otras figuras contemporáneas. Un compatriota de Jung diferente de él en muchos aspectos, el teólogo Karl Barth, contrapone en su monumental *Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesiástica], y en cuatro excursos exegéticos, a Job con el Crucificado y su obra.[642] No hace falta demostrar que el teólogo no espera del psicólogo auxilio explicativo alguno. Pero, por lo menos, incidentalmente Barth atestigua que Jung ha compuesto «un documento muy conmovedor desde el punto de vista humano y, de paso, ¡muy rico en enseñanzas para la psicología de los psicólogos profesionales!».[643] Casi al mismo tiempo que Jung y en inmediata proximidad, en Zurich, una judía, Margarete Susman, registra su vivencia de Job, una experiencia estremecedora, la de los innumerables e inextinguibles descendientes de Job. Reivindica el «Libro de Job» como el del destino del pueblo judío, e intenta hallar en él un rayo de luz como guía en un camino incierto.[644]

Sólo en el contexto de la historia del espíritu, sólo sobre el trasfondo de estas interpretaciones de Job, pero especialmente en claro contraste con ellas, pueden definirse los contornos de la imagen que Jung traza de Job. Pues si los demás quieren comentar aquel libro del Antiguo Testamento, acercarse a él y acercarlo al hombre actual, el objetivo de Jung es radicalmente distinto; en cualquier caso, no es un objetivo teológico o filológico; más bien, es un objetivo antiteológico. Admite de buen grado que para los que no están preparados será «un hueso duro de roer». Para los que hallen en él demasiado desdén e ironía, Jung aconseja que sencillamente lo abandonen y no se preocupen más por él.[645] O dicho con los términos positivos de una carta fechada en noviembre de 1955: «El libro no ha de ser otra cosa que la voz inquisitiva de un individuo que espera o aguarda encontrarse con la reflexión de sus lectores».[646] Es, pues, un libro enteramente íntimo y personal, el libro de una persona profundamente inquieta y conmovida; por

consiguiente, es todo lo contrario de un comentario bíblico que desarrolle argumentaciones científicas.

Conscientemente, Jung lee el texto sin apoyarse en la crítica textual, para no despertar la más leve impresión de que pretende rivalizar con los exégetas teológicos. Pero a Jung lo ha precedido, en su provocación, el propio autor bíblico, algunos siglos antes de Cristo: Job (Hiob, Jiob), un hombre irreprochable que vivía en conformidad con la ley y el orden religioso, se transforma en víctima de un experimento o, más bien, de una disputa entre Dios y Satanás ¡un atrevimiento bastante inimaginable para el lector sencillo de la Biblia! El «Libro de Job» trata de hasta dónde puede llegar la piedad religiosa y su propia dedicación a Dios: La persistencia de la confianza en Dios incluso en caso de perder todos los bienes, hijos e hijas, verse atacado por la lepra y enfrentarse a la muerte. A los implacables golpes del destino se unen las descorazonadoras, atormentadas réplicas de su mujer y de sus pedantes amigos. Tras lo crispados diálogos, viene finalmente la confrontación entre Job y Yaveh. Frente a la omnipotencia del Creador, el desgraciado se vuelve consciente de su condición de criatura mortal... y sobrevive. ¿Pero qué ocurre con la imagen de Dios que encierra todo ello? ¿Qué pasa con la «justicia» de Yaveh? ¿No se hace manifiesta aquí una contradición en Yaveh, con la que el hombre que sufre y cobra consciencia de ello debe enfrentarse? ¡Una pregunta tras otra!

Con razón se ha llamado la atención ocasionalmente respecto de la fundamental «complejidad del concepto personal y científico que Jung tiene de Dios» (J. Tenzler).[647] Sólo a partir de aquí puede entenderse su postura respecto de la realidad religiosa y del problema de Job. Ciertamente, a ello debe añadirse el hecho de que Jung contemple su propia vivencia y su propio conocimiento de Dios en el espejo de otros testigos de la historia de la religión y del espíritu, al compararse con figuras que, por ejemplo, han percibido en Dios el factor de lo contradictorio, de lo antagónico. No se trata, por lo tanto, solamente del espíritu, sin duda violento, de la época: la situación humana tras Auschwitz e Hiroshima como único momento privilegiado para comentar el «libro de Job», tal como sugieren otros autores, por ejemplo, Margarete Susman.

En relación con la historia del origen de su *Respuesta a Job*, Jung señala que desde hacía muchos años se estaba ocupando del problema central de esa obra, es decir, el antagonismo entre Cristo

y el Anticristo. En una de sus obras anteriores, *Aion* (1951),[648] donde indaga profundamente acerca del simbolismo de la era cristiana o de Piscis, esas cuestiones habían quedado inconclusas: un motivo más para considerar esa problemática con un nuevo enfoque. A Jung le llama la atención desde hace tiempo que los conocimientos psicológicos contradigan la doctrina de la Iglesia, según la cual el mal consiste en la ausencia de bien (*privatio boni*).

La experiencia psicológica muestra que a todo lo que llamamos «bien» se le contrapone un «mal» igualmente sustancial. Si el «mal» es *me on* –no existente–, entonces todo lo que es, debiera ser necesariamente «bien».[649]

Así se remite Jung al desarrollo histórico de los dogmas. De acuerdo con el dogma, ni el bien ni el mal pueden originarse en el ser humano, pues el llamado Maligno (Satanás), según Job 1,6, es considerado directamente hijo de Dios: «Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante de Yaveh y vino también entre ellos Satán». Satán, pues, como más tarde Cristo, ¡es un hijo de Dios! Clemente de Roma (siglo I), a quien Jung alude muchas veces en *Aion*, habla de que Dios gobierna el mundo con su mano derecha y con su mano izquierda, esto es, con Cristo y con Satán, convirtiéndose el cristianismo, originariamente monoteísta, en dualista: la parte del Dios único personificada en Satán ha sido separada, con el carácter de Maligno contrario a Dios. Por eso en su carta de noviembre de 1955, incluida como epílogo en su libro sobre Job, Jung escribe:

Si el cristianismo pretende ser una religión monoteísta, es ineludible suponer la oposición contenida en el Dios único. Se plantea así un difícil problema religioso: el problema de Job. El objetivo de mi libro consiste en mostrar el desarrollo histórico de ese problema desde la época de Job a lo largo de los siglos hasta los acontecimientos simbólicos más recientes como la *Assumptio Mariae*, etcétera.[650]

Pero, según señala, ello no debe suscitar la impresión de que el autor solamente pretende reunir y comentar la documentación histórica pertinente, más o menos como ha hecho en su estudio acerca de la filosofía natural de la Edad Media.

Todo remitía a una *complexio oppositorum* y evocaba en mí el recuerdo de la historia de Job: Job, que aguarda una ayuda de Dios en contra de Dios. Esta circunstancia tan singular supone una concepción semejante de los opuestos

al plano «meramente» psíquico, se revela mucho más complejo. Pues, por una parte, Jung no habla como teólogo o como quien anuncia una revelación que pretenda poseer validez última. Por otra parte, el «alma» no se identifica con el «yo» cotidiano de la conciencia. Se trata más bien de aquella profundidad y de aquella inconmensurable extensión de la realidad anímica donde –al margen del arbitrio y de la facultad humana– operan los arquetipos. Son imágenes y fuerzas arquetípicas las que se expresan, a menudo en estados de gran conmoción (como *mysterium tremendum*). Ingresan en el horizonte de la experiencia humana. Y sólo lo que allí «sobreviene», lo que allí se manifiesta, lo que atestiguan los hombres como receptores de tales experiencias en determinadas situaciones de su vida, está sometido a la observación psicológica.[652] Ninguna otra cosa aparte de esos «documentos del alma», los cuales llevan incluso en el estilo y en los símiles la señal de sus receptores, son las Sagradas Escrituras o la «Palabra de Dios en la palabra humana». Cualquier otra cosa «inmediatamente revelada», que renunciase a pasar por un órgano receptivo humano, no sería perceptible, y por lo tanto no podría atestiguarse ni comprenderse. ¿Y no ocurre que sólo el Dios encarnado puede representarse al que es «totalmente otro»? Por esa razón, Jung señala con insistencia, lo mismo que en muchos otros de sus escritos, que en modo alguno quiere o puede formular afirmaciones acerca de Dios, sino sólo acerca de *imágenes* de Dios, acerca de *representaciones* de Dios tal como, por el camino señalado, se realizan en el hombre. El alma humana como lugar de la teofanía (manifestación de Dios) es siempre, por eso, «sólo» el receptáculo de un contenido en última instancia inagotable, del que el yo no puede disponer (véase Cor. II 4, 6 y sigs.). Son, pues, factores numinosos los que reclaman tanto al intelecto humano como a la vida afectiva en toda su profundidad y

amplitud. Esa razón basta para que Jung no pueda valerse de una objetividad distanciada. No puede quedarse «fuera», sino que ha de involucrarse con toda su capacidad emocional cuando lee un libro tan desafiante como el de Job. De ahí que señale una vez más:

No escribo como escritor (cosa que no soy) sino como laico y como médico al que se le ha permitido realizar profundas observaciones en la vida anímica de muchos hombres. Lo que formulo es, sin duda y ante todo, mi concepción personal, pero sé que hablo al mismo tiempo en nombre de muchos que han experimentado algo semejante.[653]

Las frases de Jung que evocan su punto de partida y modo de proceder –por ejemplo, cómo ha leído la Biblia–, procuran ser ponderadas. Y precisamente porque muchos de sus críticos no leyeron su prólogo o no lo tomaron en serio, la advertencia de Jung a este respecto resulta fundada. El autor, entonces, manifiesta hasta qué punto la imagen que de Yaveh se traza en el Antiguo Testamento es contradictoria y está cargada de emociones. El Creador es el airado, el consumido por la envidia, el despiadado destructor de todo lo que se opone a lo divino. De ahí que Jung resuma: «Una condición de tales características sólo puede ser calificada de amoral».[654] Esas «penumbras divinas» se descubren en el «Libro de Job» cuando Yaveh atormenta sin razón al hombre de Hus. Por otro lado, en su sufrimiento, Job reconoce la injusticia de Dios; en especial, reconoce que ese Dios se halla en contradicción con su amor y lealtad respecto del pueblo con el que está aliado (Job 16, 19 y sigs.). No obstante, el desdichado se aferra a él (19, 25). El mal existe junto con el bien... en Yaveh. Con claro conocimiento de esa contradicción, Job confía en Yaveh (el Libertador), desconfía de Yaveh (el Temible), y al basar su esperanza en ese conocimiento, comprende la doble naturaleza de Yaveh. Ese conocimiento de la criatura repercute en el creador. Por ello, Jung ve el verdadero fundamento de la conversión de Dios en hombre, de la Encarnación de Cristo, en su confrontación con Job.

Dios se convierte en hombre. Ello significa nada menos que la revolucionaria transformación de Dios. Significa algo como lo que en su momento significó la Creación, esto es, una objetivación de Dios.[655]

En la vida y en el sufrimiento de Cristo como –en contraposición con Satanás– el otro hijo de Dios, tiene lugar la verdadera

respuesta a Job. El problema suscitado con Job y a través de él, que se expresa en la imagen de Dios y se refleja en el destino de Job, halla su solución *[Lösung]* a través del «Salvador» *[Erlöser]*. Para Jung, Dios se hace consciente de sí mismo en Cristo; el Hijo apacigua la ira de su Padre: un hecho que, ciertamente, en ningún lugar se halla expresado de manera más impresionante y universal que en la teología de Jakob Böhme.[656] El ejemplo de Böhme es importante porque ilustra cómo ese proceso, que se extiende desde la dinámica interna de Dios a toda la cosmología, puede convertirse para el ser humano en una experiencia espontánea y alcanzar así, aún desconociendo la tradición o la psicología profunda, esa conmovedora percepción interna.

Para Jung, la Encarnación, la transformación de Dios en hombre, no concluye, sino que sólo se inicia, con Jesucristo. Hay un progresivo «acercamiento del creyente a la condición de Hijo de Dios», siempre que el Espíritu Santo se instale en el ser humano.

> La acción continua, no mediada, del Espíritu Santo sobre el hombre en su niñez significa *de facto* una transformación en hombre adulto. Cristo, como Hijo engendrado por Dios, es el primogénito al que le sucede un gran número de hermanos nacidos después que Él.[657]

Estas reflexiones no deben hacer olvidar que Jung habla siempre como psicólogo que tiene presente únicamente la conversión del ser humano en tal (individuación), aún cuando hable del hecho de volverse Dios consciente de sí mismo. El hombre debe alcanzar la meta de su vida, el sentido de su vida, su totalización (sí-mismo). Ello consiste en un perfeccionamiento que no debe confundirse con uno de índole moral, religiosa o sagrada. La totalización del hombre siempre se expresa y anhela como una hierogamia (matrimonio sagrado); por ejemplo, como la boda del Cordero. En este sentido, no se trata sólo –como en la psicoterapia de Jung– de la suma del aspecto oscuro, inconsciente y, la mayoría de las veces, oculto de la existencia, sino principalmente de la elevación de lo femenino, de la «concesión de iguales derechos» a la mujer. Y es una concesión de tal carácter que no se refiere solamente al completo reconocimiento social de la mujer, sino que corresponde a su asentamiento metafísico y espiritual. Es decir, si la imagen bíblica tradicional de Dios posee pronunciados rasgos patriarcales y toda la civilización occidental se halla, desde hace dos milenios, modelada de igual modo, debe entonces reclamarse que se preste

atención a un proceso que explique o pueda explicar la necesidad de totalización que tiene el ser humano, la necesidad de la elevación de lo femenino.

Ahora bien, Jung consideró detenidamente este problema, pues la promulgación del dogma de la Ascensión de María el 1 de noviembre de 1950 precedió inmediatamente a la elaboración de *Respuesta a Job*, y su discusión desde las diversas perspectivas teológicas y eclesiásticas de aquel entonces tuvo enorme repercusión. Las experiencias en el ámbito de la psicología de la religión, y en especial en el de la psicología religiosa o de los contenidos religiosos, movieron a Jung a adoptar una posición positiva respecto de este temprano dogma mariano. La estima que manifiesta por él difícilmente podría ser mayor; en el dogma de la Ascensión de María ve «el acontecimiento religioso más importante desde la Reforma».[658] El método de la documentación papal, que en última instancia debe (¡y puede!) prescindir de cualquier fundamentación bíblica, es, según Jung, enteramente convincente para el entendimiento psicológico. Piensa asímismo que las consecuencias, que se encuentran en las declaraciones papales, no podrían ser mayores, en tanto que el protestantismo continúa siendo una «religión de hombres» debido a que omite todo asentamiento metafísico de la mujer. Pero

> lo femenino exige una representación tan personal como lo masculino... Tal como la persona de Cristo no puede ser reemplazada por una organización, tampoco la desposada puede serlo por la Iglesia...[659]

Constituyen indudablemente un capítulo aparte los sarcasmos de Jung, su manera de evaluar las figuras de Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Así, el psicólogo dice desembarazarse de sus aversiones atribuyéndole al apocalíptico Juan «una fantasía impía». El Cristo del Apocalipsis «se comporta más bien como un *boss* malhumorado y orgulloso...». La crítica psicológica de la revelación de Juan señala toda una serie de contradicciones y puntos objetables. En este sentido, Jung no se sintió especialmente cómodo cuando terminó de redactar el original y lo dio a leer a algunos amigos suyos. Algunos teólogos se mostraron perplejos; también Emma Jung estaba preocupada, en tanto que en los más jóvenes produjo una impresión positiva. El 29 de mayo de 1951 escribe a Aniela Jaffé desde Bollingen diciéndole que aún no ha asimilado enteramente ese «violento golpe del inconsciente».[660] Habla de un

«estremecimiento posterior» que aún le inquieta. En otra oportunidad, Jung reconoce que aún no ha hallado la forma correcta de presentar lo que tiene que decir en *Respuesta a Job* a fin de que sea correctamente entendido. Al teólogo evangélico de Hamburgo, Walter Uhsadel, le anuncia su libro acerca de Job, que se encuentra en prensa, y lo caracteriza como un «escrito polémico». Y aunque ya algunos meses antes de la aparición de la obra, por ejemplo en una carta del 30 de agosto de 1951,[661] Jung temía haber preparado «un combinado terrorífico», apenas un año más tarde su decepción es enorme. «Han incurrido en inquietantes malentendidos», dice en una carta del 28 de julio de 1952.[662] Ante Upton Sinclair se lamenta: «¡La mayoría de los hombres no comprenden mi punto de partida empírico!». Pero, ¿se trata sólo de su punto de partida empírico? No cabe tomar menos en serio la confesión, muy personal, que se halla en una carta del 28 de julio de 1952, dirigida a una israelí que vive en Tel Aviv: «Busco siempre la paz. Soy un montón de contradicciones, y sólo puedo tolerarme si me considero como un fenómeno objetivo». Y a los setenta y siete años, con su capacidad física sensiblemente deteriorada, teme que se le ocurran nuevas ideas que le exijan trabajar demasiado. Y, lo mismo que en el caso del libro acerca de Job, son siempre nuevas «ocurrencias» de tal fuerza que se imponen y lo someten pues Jung no puede ofrecerles casi resistencia. Todas esas cartas prueban algo acerca de la situación psíquica de Jung y de cómo sufre personalmente lo que la mayoría de sus críticos concibe sólo como una provocación intelectual.

Las ideas que desarrolla en su libro suscitan una discusión muy viva entre Jung y sus críticos, ya sean teólogos o aquellos que enarbolan argumentos teológicos o devotos, para quienes, sin embargo, no ha escrito Jung su libro. Puesto que no se cuenta entre los dichosos poseedores de verdades de la fe ni conoce exactamente el sufrimiento de los que, no siendo creyentes, están empeñados no obstante en una búsqueda religiosa, su *Respuesta a Job*, está dirigida únicamente a hombres que, como el propio Job, sufren a Dios. Cabe señalar que esta situación se produce en un momento en que de manera no menos polémica se discute la tesis de la desmitologización sustentada por Rudolf Bultmann,[663] que en distintas confesiones y naciones obtendría –al menos para una generación de teólogos– la victoria, en tanto que la contribución de Jung, en el terreno de la psicología de la religión y de la terapia,

sería reducida, como intento de remitologización del cristianismo, a fenómeno marginal.

El círculo de los que empezaban a comprender la inquietud de Jung fue durante la vida de éste naturalmente muy reducido. Sólo a unos pocos –entre ellos el teólogo suizo Hans Schär– después de la publicación de *Respuesta a Job*, que habían realizado la reseña de su libro «de manera muy objetiva». Jung siente que la carta de felicitación de Erich Neumann que recibe desde Tel Aviv, en diciembre de 1951, compensa «mil malentendidos». Para Neumann, discípulo de Jung, este libro acerca de Job es el más bello y más profundo que su maestro ha escrito, en la medida en que pueda llamárselo «libro». Dice el analista judío: «Es un libro que me ha conmovido profundamente... En cierto sentido es una disputa con Dios, una inquietud semejante a la de Abraham cuando disputa con Dios por la destrucción de Sodoma. Para mí personalmente es en especial un libro contra el Dios que dejó morir a seis millones de hombres de "su" pueblo, pues Job es en efecto Israel. No digo esto despectivamente: sé que somos sólo el paradigma de toda la humanidad, en cuyo nombre usted habla, protesta, siente piedad. Y precisamente la intencionada unilateralidad, y a veces la injusticia, de lo que usted dice, representa para mí una demostración interna de la necesidad y de la justicia de su ataque, el cual no es tal, como yo muy bien sé...».[664] Jung, que no era teólogo ni ortodoxo, ¿entendió la situación del judío ante Dios mejor que muchos teólogos cristianos, empezando por los teólogos de su propia familia e incluyendo a todos aquellos para los que el hijo de un pastor reformado se había convertido en un traidor a Dios?

La evolución de su relación con el inglés Victor White demuestra que su amistad se trocó en antagonismo a causa de la apología de Job realizada por Jung. Después de la primera lectura, el dominico se manifestó entusiasmado y agradecido, pero pronto se vio lleno de preocupaciones: las preocupaciones de quien repentinamente percibe que las ideas pertenecientes a la psicología pueden chocar con los dogmas de la Iglesia. Entonces comienza a difamar abiertamente el trabajo de Jung. Desmerece a su amigo al considerarlo ingenuo e ignorante en cuestiones teológicas; y es muy notable que estas expresiones provengan precisamente de Victor White, pues –según comenta Laurens van der Post– «si alguien estaba informado de la magnitud de los conocimientos teológicos de Jung, de sus investigaciones, de su interés por la

religión y de su comprensión de las implicaciones que ésta tenía para la vida del pasado, del presente y del futuro, esa persona era Víctor White. A pesar de todo, Jung siempre respetó lo que los había unido a ambos; entendía la situación de White, que estaba obligado a reconocer la prioridad de una fe reglamentada»,[665] ¡como muchos otros al mismo tiempo que él y después de él! Finalmente, las actas del caso Job-Jung no quedan cerradas con esto; recuérdese cuán estrecha e intensa es la relación que enlaza a ambas disciplinas (teología y psicología) en *Respuesta a Job*.[666] El problema no es de índole histórica, sino existencial, sobre todo porque el sufrimiento de Job nunca cesa, se repite millones de veces. En una carta que Jung dirige en 1951 a un teólogo protestante se encuentra una referencia al respecto y además la siguiente y reiterada aclaración:

Me parece que sólo el ser humano que procura afirmar su humanidad cumple con la voluntad de Dios, pero no el que experimenta temor ante la negativa circunstancia de ser hombre... Me parece que el hecho de convertirse en hombre es lo que a Dios le interesa de nosotros... Es evidente que Dios no ha escogido como hijos a quienes quieren permanecer pegados a él como Padre, sino a aquellos que han tenido el coraje de sostenerse sobre sus propios pies. El sarcasmo es el medio con el que uno se oculta a sí mismo sentimientos enfermizos, a partir de lo cual se advierte hasta qué punto el conocimiento de Dios me ha herido, y hasta qué punto habría preferido permanecer como un niño bajo la protección paterna y evitar la problemática de los opuestos. Probablemente sea aún más difícil liberarse del bien que del mal. Pero sin los pecados no hay ninguna separación respecto del buen Padre... De una manera u otra ciertas preguntas tienen que ser formuladas y respondidas abiertamente. Siento que es mi obligación incitar a ello.[667]

«Mysterium coniunctionis»

A partir de la década de los veinte, la alquimia fue para Jung como una montaña que habría de escalar: tras una ardua búsqueda para equiparse comenzó a ascender –amenazado por profundísimos abismos– una cumbre tras otra. El peligro de extraviarse en grutas laberínticas hizo que creciera aún más su deseo de alcanzar nuevas cimas, de respirar el aire de las alturas. El entusiasta alpinista no pudo abandonar el mundo de los símbolos de la alquimia, de los senderos secretos del alma, los cuales, como dice Heráclito, nunca se terminan de recorrer. Así, sus primeros hallazgos despertaron su interés e inquietud permanentes, y los expuso ante círculos reducidos, tales como el Club Psicológico o las Jornadas Eranos (desde 1933) de manera más bien provisional, y más tarde los desarrolló en su importante obra *Psicología y alquimia* (1944). Las *Untersuchungen über Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie* [Investigaciones acerca de la separación y la combinación de los opuestos anímicos en la alquímia] lo acompañarían hasta la última etapa de su producción. Por eso dice en sus memorias:

Como mi objetivo era mostrar en toda su amplitud hasta qué punto mi psicología es un correlato de la alquimia –o a la inversa–, me interesaba

examinar, junto con las cuestiones religiosas, también los problemas especiales de la psicoterapia en la obra alquímica.[668]

En ella, una de las ideas centrales es la *coniunctio* o unión, cuyo paralelismo con los procesos de integración orientados hacia la transformación en uno mismo (individuación) invita a tales estudios con el objetivo de comprender el misterio de la unión de los contrarios (*mysterium coniunctionis*) en uno y otro terreno. Mediante esa comprensión se puede llegar a conocer el camino de la propia individuación, lo cual va más allá del mero conocimiento intelectual, hasta el dominio existencial de la transformación y la maduración. En este sentido, existe una correspondencia entre la alquimia y la gnosis del cristianismo primitivo –objeto de las primeras investigaciones de Jung–, porque tampoco la gnosis tiende a lograr un mero saber intelectual, sino una profunda transformación del ser humano, su despertar a una vida nueva y más elevada que no se ve afectada por la muerte terrena.

Con respecto al campo de su trabajo, Jung ocasionalmente se queja de que el estudio de la psicología profunda deba abarcar, por una necesidad interna, tantos ámbitos de la cultura. Siendo un precursor que explora y descubre regiones remotas del alma, siente que no puede alcanzar la integración total en esta disciplina. Lo mismo piensa sobre la alquimia, en cuyos terrenos le parecía que valía la pena adentrarse. Marie-Louise von Franz, que le acompañó como colaboradora, observa al respecto: «La tradición de la alquimia le permitió, en efecto, poner en conexión las experiencias y las ideas que había conquistado a través de su «descenso al inconsciente» personal y directo, con un material paralelo de carácter objetivo, y presentar de ese modo aquellas ideas y aquellas experiencias. Por esa vía resultaba posible también relacionar sus opiniones con las raíces históricas del desarrollo espiritual de Europa».[669]

En octubre de 1954, al redactar el prólogo de *Mysterium coniunctionis*, Jung menciona un artículo de Karl Kerényi escrito en 1941 acerca de la fiesta egea en el *Fausto* de Goethe. Ese artículo [670] habría movido a Jung, diez años antes, a emprender esta última gran obra. Jung debió de leerlo antes de su publicación, pues ya el 18 de enero de aquel mismo año escribe al autor mencionando su gran interés por esa temática. Reconoce que el texto ha despertado en él un «profundo sentimiento», y en particular la figura del homúnculo goethiano. También señala que «aún debe empollar» el

artículo de Kerényi, lo que sugiere un tratamiento mediativo del texto, la vuelta una y otra vez a lo leído antes de enriquecerlo a partir del inconsciente, durante una o dos noches consultando con la almohada. Acertadamente Jung habla en su carta de «incubación», es decir, el proceso que tiene lugar en los misteriosos lugares de curación de la Antigüedad, por ejemplo, Epidauro; allí después de haber sido convocado al *abáton* o sala sagrada, por la propia divinidad, existía la posibilidad de dormir y encontrarse en sueños con Escolapio, quien efectuaba la cura.[671] Por último, Jung expresa la esperanza que abriga respecto de su libro: «Quizá logre ordenar mi material psicológico en una forma que le convenga más...».[672]

Unas ocho semanas después de escribir esta carta, Jung vuelve a referirse al tema. Da a entender que ya «hace años» que reflexiona acerca de él sin haber llegado, en absoluto, a un resultado satisfactorio. Al versado en la alquimia no se le escapa que Jung alude al concepto, central en esa disciplina, de la *coniunctio*, que se halla en estrecha relación con el origen del homúnculo fáustico. Escribe Jung a Kerényi:

> La fiesta egea es un aspecto de ese problema, mientras que el problema mismo tiene una amplitud infinitamente más grande: por una parte, a lo largo de la línea del *hieròs gámos*, la gnosis y la mitología cristiana hasta el tantrismo hindú, y, por otra, a través del homúnculo en la psicología de la alquimia.[673]

Sin duda, Jung –según reconoce aquí– abriga «desde hace ya algún tiempo» el deseo de dedicarse a ese fascinante tema de la *coniunctio*. Por lo tanto, el estímulo que encuentra en Kerényi es bienvenido. Jung dice que su deseo más grande es ponerse a trabajar en ello inmediatamente, pero lo detiene la celebración conmemorativa de Paracelso, en 1941. En esa ocasión se le solicita, aunque supuestamente no es un especialista en Paracelso, que escriba algunas *Paracelsica*. Sin embargo, profundizar en sus conocimientos sobre la obra del gran médico de Hohenheim, no significa para Jung, apartarse del tema que quiere tratar, pues es conocida la gran influencia que tuvo Paracelso en la alquimia de su tiempo. El investigador se mueve aquí, pues en terreno conocido. Sus trabajos desembocan, en efecto, en el tema de la *coniunctio*, pues Jung advierte que trascienden el mero comentario psicológico del artículo de Kerényi. La magnitud y las dificultades del tema, por un lado, y la cantidad de material que se debe considerar, por otro,

explican que la obra *Mysterium coniunctionis* le exigiese a Jung más de una década. Recuérdese, además, que el infarto que sufrió en 1944 habría reducido considerablemente su capacidad y su ritmo de trabajo.

Hasta entonces sólo habría traspasado la entrada al ámbito de la alquimia, tal como demostraba *Psicología y alquimia*, pero ahora se trata de adentrarse más en él. Al mismo contexto temático pertenece el estudio, aparecido poco tiempo después, *La psicología de la transferencia [Die Psychologie der Übertragung]* [674] (1946). Podría sorprender el hecho de que el autor se haya esforzado por tender un puente entre la alquimia y la psicología, sólo por una inclinación personal o por mero interés teórico. Lo guió, según observa explícitamente, una necesidad práctica, nacida del enfrentamiento del psicoterapeuta con el paciente. De él surge la «transferencia» como acción autónoma, independiente, del inconsciente, en forma de una proyección de ideas y sentimientos del uno en el otro, y no sólo del paciente en el analista: es decir, el fenómeno de la relación entre dos seres humanos.[675] Jung comparó este proceso con la unión de dos cuerpos o de dos sustancias químicas diferentes; al mezclarse se origina una «conexión», y ambos «cambian». Cabe aquí mencionar que el concepto de transferencia, originariamente freudiano, difiere del de Jung.

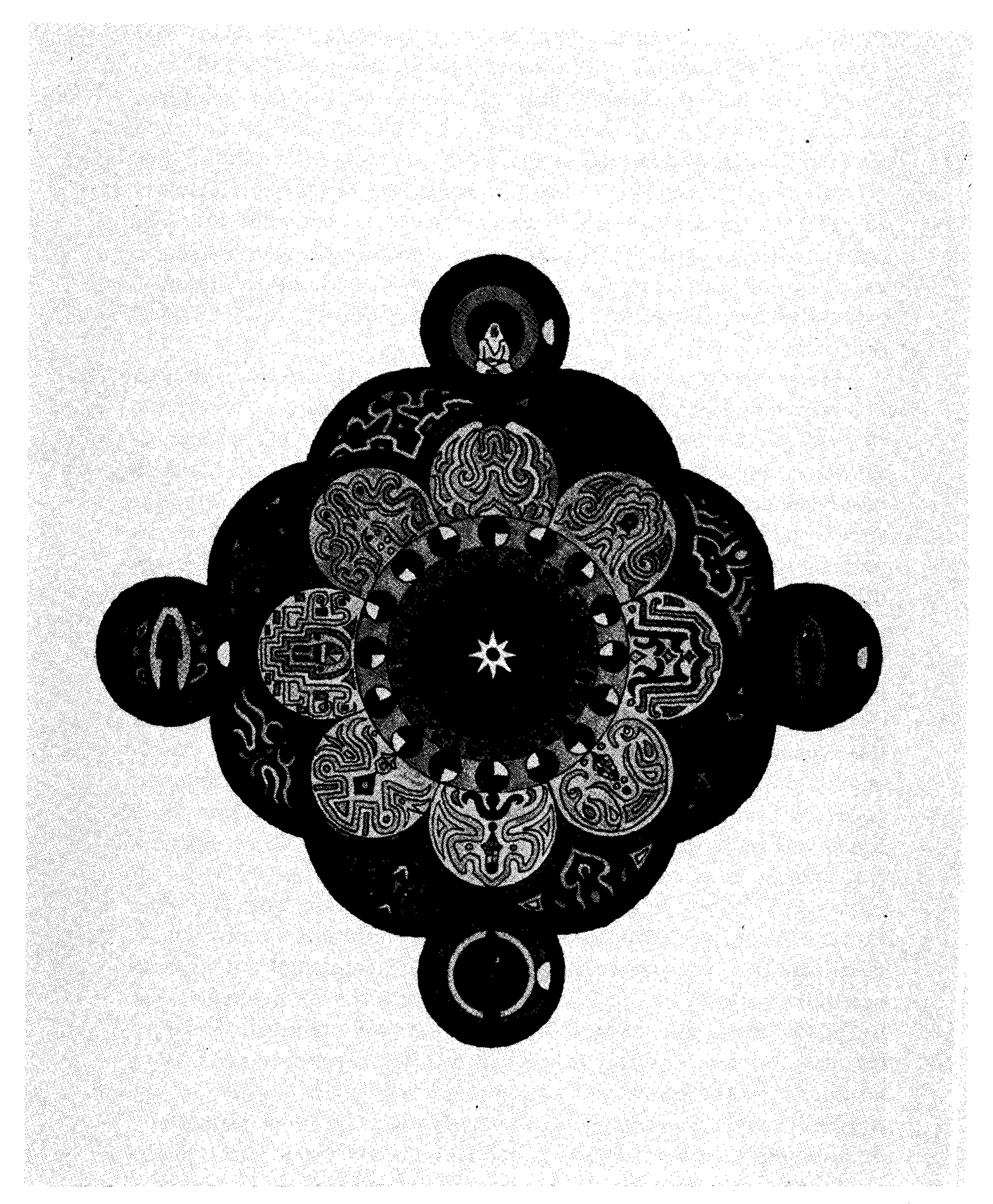
En realidad, el fenómeno de la transferencia, cuya aclaración psicológica se detalla en *La psicología de la transferencia*, conduce al problema de la oposición, y permite familiarizarse con el proceso de la unificación química o psicológica. De ahí que en la introducción Jung afirme:

> Que precisamente la idea de una boda mística desempeñe en la alquimia un papel tan importante no es algo sorprendente, en la medida en que la expresión empleada para ello, *coniunctio*, designa ante todo lo que hoy se denomina «combinación química»; lo que une a los cuerpos que deben combinar se llama hoy «afinidad»; pero antiguamente se empleaban diversas denominaciones que expresaban indistintamente relaciones humanas y, en particular, eróticas, tales como *nuptiae* [bodas], *matrimonium* y *coniugium* [matrimonio], *amicitia* [amistad], *attractio* [atracción] y *adulatio* [adulación]... Cuanto más antropomórficas y teriomórficas resultan las denominaciones, tanto más manifiesta es la proporción de fantasía lúdica y, por tanto, de inconsciente...[676]

La *coniunctio* representa, evidentemente, una imagen arquetípica del desarrollo espiritual humano que expresa, a veces como boda

sagrada, y a veces como boda mística o química,[677] el deseo más íntimo del ser humano, ya posea una tonalidad más bien erótica o –cosa que no constituiría una oposición– más bien religiosa, técnica o química. Se trata siempre de la unión de lo que está separado, mediante la cual el individuo alcanza una cualidad más elevada, la totalización o la transformación en sí mismo. El proceso externo –ya sea una operación técnica o un acto religioso– se convierte en la expresión figurativa de algo interno o, más aún, de un *mysterium* que comprende las dimensiones de interioridad y exterioridad, y transmite la noción del *unus mundus*, de la realidad unificada.

Precisamente hacia ella dirige el autor de *Mysterium coniunctionis* la atención del lector después de tratar, en los capítulos introductorios del primer tomo, los distintos componentes de la *coniunctio*, la tradición de la alquimia, rica en paradojas, junto con las variadas manifestaciones de la oposición, y de presentar, en el segundo tomo, la pareja *rex* y *regina* (rey y reina), Adán y Eva, como personificaciones del proceso de unión y transformación. La magnitud del tema y la enorme dificultad que entraña su tratamiento se originan en el hecho de que no se tienen en cuenta ni el ámbito material ni el de la experiencia psíquica. En ambas esferas se producen campos de tensión de los opuestos: lo celestial y lo terrestre, pero también lo espiritual y lo corporal y material, para limitarnos a esos dos pares de opuestos originarios. Si –como suele ocurrir en la iconografía– se disponen esos dos pares de opuestos (u otros parecidos) formando una cruz, resulta el *quaternio*, una figura cuadrada que representa la totalidad: arriba y abajo, derecha e izquierda. Si a esa figura de cuatro lados se la encierra en un círculo, se obtiene la estructura básica del mandala, que simboliza la totalidad, tal como se encuentra omnipresente tanto en la tradición cristiana como no cristiana, en la occidental como en la oriental. Aunque una de las críticas que se le hacen a Jung es que todos los temas que trata se convierten en sus manos en fenómenos psicológicos, se advierte, en cambio, especialmente en su obra tardía, la importancia que adquiere para él todo lo que no sea psíquico o, más exactamente, lo que se sitúa más allá de la psique y de la materia, lo que abarca los dos ámbitos del ser, y de ese modo los reúne. Los resultados de su investigación acerca de la sincronicidad ya mencionados, incluidos en sus estudios de la alquimia y la *coniunctio*, muestran cuáles son las observaciones –no especulacio-



Mandala de C.G. Jung

nes– empíricas que condujeron al psicólogo a considerar el aspecto de la materia. Como se sabe, puede hablarse de sincronicidad allí donde se establece una conexión entre un hecho interno (psíquico) –ya sea un sueño, una idea espontánea, una ocurrencia– y algo externo, una «casualidad» que para el individuo que lo experimenta tiene el mismo sentido. Caminar descalzo en sueños sobre trozos de vidrio y al día siguiente superar indemne una situación peligrosa, es algo que va en esa dirección. Es evidente, además, que el principio de causa y efecto parece aquí anularse, puesto que Jung entiende la sincronicidad como un principio de disposición no causal. Además, llama la atención el hecho de que en la microfísica se reconozcan fenómenos paralelos que se corresponden perfectamente con los que Jung señala. Por esa razón el diálogo entre física y psicología, lo mismo que con la parapsicología, parecía en este punto tener interesantes perspectivas.

Siguen siendo, pues, datos empíricos los que llevan a Jung a recoger el concepto de *unus mundus*: el mundo originario, único, unificado. Este concepto de la filosofía naturalista de la Edad Media se corresponde, a su vez, con la *agnosia* de los gnósticos y, al mismo tiempo, con una inconsciencia primordial. Jung piensa que los filósofos naturalistas y alquimistas anticiparon el concepto del inconsciente colectivo, «lugar» en el que se origina ese ordenamiento unitario del *unus mundus* universal en el sentido estricto del término. Y evidentemente no hay signo más apropiado que el símbolo, igualmente universal, del mandala (en sánscrito, «círculo») para ilustrar esa alusión de Jung pues

> Con su punto central, el mandala simboliza la unidad última de todos los arquetipos, tanto como la pluralidad del mundo de las manifestaciones, y constituye por eso el correlato empírico del concepto metafísico del *unus mundus*. En la alquimia, su correlato es el *lapis philosophorum* y sus sinónimos, especialmente el microcosmos.[678]

Si el simbolismo del mandala es el correlato psicológico del *unus mundus* de la alquimia, la sincronicidad demostrada por Jung es su análogo parapsicológico.

Jung señala una y otra vez que el elemento meditativo determina en gran medida el trabajo experimental de los alquimistas, de modo que puede hablarse de un correlato psicológico del *opus* práctico del experimentador. Con todo, la *unio* puramente espiritual no lo convierte aún en sabio, ni tampoco la obra. En todo

caso, el esfuerzo espiritual y anímico no representa el punto culminante o final del *opus alchymicum*, sino sólo la primera etapa del procedimiento.

Se alcanza el segundo escalón al combinarse la *unio mentalis*, esto es, la unidad de espíritu y alma, con el cuerpo. Pero sólo puede esperarse un cumplimiento del *mysterium coniunctionis* si se ha combinado la unidad del espíritu, alma y cuerpo con el *unus mundus* del comienzo. Este tercer escalón de la conjunción se convirtió en objeto de representaciones gráficas en la forma de la *Assumptio* y coronación de María, en las que la Madre de Dios representa el cuerpo. La *Assumptio* es en realidad la celebración de una boda, la versión cristiana del *hieròs gámos*, cuya originaria naturaleza incestuosa desempeñó en los alquimistas un papel importante.[679]

Hay, pues, elementos, grados y aspectos de la *coniunctio*, comprensibles aunque no sin dificultad– a través de la multiplicidad de sus recíprocas relaciones, la riqueza de sus imágenes y la pluridimensionalidad de sus símbolos. Y todo intento de captar lo que se extiende más allá de la racionalidad del yo consciente, incluso cuando está al servicio de una «demostración de Dios», se asemeja a la discutible pretensión de cuantificar lo cualitativo y hacer así algo mensurable, definible, manipulable. Estos intentos están *eo ipso* condenados al fracaso. Ciertamente, no hace falta ser un escéptico para admitirlo.

Lo que, con todo, surge claramente de los estudios junguianos, lo que puede intuirse más que demostrarse de modo concluyente a partir de las razones señaladas, es ese trasfondo trascendental de la «unidad de la realidad», trasfondo común donde trabajan la microfísica y la psicología profunda. Ese trasfondo es

tanto físico como psíquico y, por tanto, ninguna de las dos cosas, sino más bien un tercer elemento, una naturaleza neutral que a lo sumo puede captarse alusivamente, pues en su núcleo es trascendental.[680]

Y más adelante:

En esa medida, el trasfondo psicofísico trascendental corresponde a un «mundo potencial», en tanto en él se encuentran todas aquellas condiciones que determinan la configuración de los fenómenos empíricos.[681]

Se abren así «ventanas a la eternidad», como dice el paracelsista Gerhard Dorn, a menudo citado por Jung. Los horizontes se

amplían junto con la conciencia humana a la que nuestro tema de la *coniunctio* siempre alude. El alquimista y el psicólogo que han tenido las experiencias adecuadas no están, pues, alejados de aquellos que alcanzaron experiencias suprasensibles o espirituales, ya sea a la manera del Zen, mediante el Samadhi o a lo largo del camino de la meditación, que es el más adecuado para la concepción de la conciencia y la estructura espiritual y anímica del hombre occidental. Cuando Jung, en el segundo tomo de su obra sobre la *coniunctio*, se refiere a la meditación y a la contemplación, se manifiesta ciertamente escéptico en lo que concierne a su valoración en Occidente. La «onda mística» y el *boom* de la autorrealización meditativa o psicohigiénica que aparecieron con posterioridad, no han desmentido por completo los escritos de Jung de la década de los cincuenta y se ha incrementado considerablemente el interés serio por los modos de formación espiritual. La gran valoración del autoconocimiento por parte de Jung, la cual abarca también la jurisdicción del inconsciente, subraya intensamente la importancia del trabajo meditativo.[682]

Se ve aquí con claridad cuáles son las ideas que Jung tenía que transmitir a su época. Ideas que se refieren, ante todo, a él mismo. El se decía, por ejemplo: si sé que la esencia de la realidad está en lo ilimitado, en lo incondicionado, en lo eterno, entonces las cosas perderán su capacidad de fascinar. Se descubren en su objetividad. Y si se comprende que en esta vida ya se está encadenado al *unus mundus* y, así, encadenado a aquella realidad ilimitada, eterna, a la vez que nuestra actitud se modificarán nuestros deseos. Se corrigen las «prioridades». A partir de ahí se abre una concepción enteramente nueva de la vida y una nueva relación con los semejantes, con los contemporáneos. Pues, según escribe Jung pocos años después de haber terminado *Mysterium coniunctionis*,

al final, uno vale sólo por lo esencial, y si uno no lo conoce bien la vida no tiene sentido. También en la relación con los otros seres humanos resulta decisiva la expresión de lo ilimitado. Pero alcanzará el sentimiento de lo ilimitado sólo si me veo limitado en la forma más extrema. La mayor limitación del ser humano es el sí-mismo; se manifiesta en la vivencia: «¡Soy sólo eso!». Unicamente la conciencia de mi más estrecha limitación en el sí-mismo se une a la inmensidad del inconsciente. En esa conciencia me experimento a la vez como limitado y eterno, como lo Uno y lo Otro. Si me sé singular en mi combinación personal, esto es, en última instancia, limitado, tengo la posibilidad de ser consciente también de lo ilimitado. Pero sólo

entonces. En una época orientada exclusivamente hacia una ampliación del espacio vital y al aumento del saber racional *à tout prix*, la exigencia más elevada es la de ser consciente de la propia singularidad y limitación.[683]

Es innecesario decir que estas frases de C.G. Jung, ya anciano, están avaladas por experiencias múltiples y profundas. Una de las vivencias más decisivas de la última etapa de Jung es sin duda el infarto que padeció a comienzos de 1944. En el mismo año de la publicación de *Psicología y alquimia* ese hecho forma parte del proceso que el autor de *Mysterium coniunctionis* tiene que atravesar. Por eso, no es casual que Jung, próximo a la muerte, llegue a conocer por «intuición» lo que la boda sagrada –motivo conductor de toda la obra– en última instancia significa.

Otros acontecimientos que ponen en evidencia la limitación, aunque también la singularidad, de la existencia humana se originan en la época de la elaboración y la redacción de esta obra tardía, y le confieren al mismo tiempo mayor envergadura existencial: a comienzos de 1953 muere de manera inesperada –literalmente, de un día para otro– Toni Wolff. Si se tiene en cuenta cuán próxima estuvo esa mujer del investigador del mundo de los arquetipos y hasta qué punto inspiró inconscientemente su producción, se comprenderá la gravedad de esa pérdida. Jung confiesa a sus amigos que no sólo no ha pensado nunca en la muerte de esa mujer, trece años menor que él, sino que, a pesar de la estrecha relación existente entre ambos jamás mencionaron el tema de la muerte. Barbara Hannah, que estaba igualmente cerca de ambos, cuenta que una fuerte conmoción afectó en aquellas semanas a la salud de Jung: «Su taquicardia reapareció; durante varias semanas su pulso se aceleró inusualmente, no permitiéndole su estado de salud asistir al entierro. Se le veía enteramente tranquilo, y tanto su mujer como su secretaria me contaron que creían que después de algunos días había superado la conmoción; en cambio, de mis notas de abril de 1953 extraigo que él mismo decía que su pulso variaba entre los ochenta y los ciento veinte. Así se mantuvo durante un tiempo... Desde el punto de vista físico, Jung necesitó mucho tiempo para superar la conmoción, pero psicológicamente pronto logró adoptar una actitud frente a la muerte de Toni y aceptar el dolor que ese hecho le causaba».[684] Por lo tanto, difícilmente se pueden comprender los escritos de su etapa más tardía sin advertir entre líneas los caracteres del destino de su autor.

Jung logró evitar incurrir en la sobrevaloración de lo que había escrito en *Mysterium coniunctionis.* A pesar de la sorprendente amplitud de su saber y de sus conocimientos respecto de las relaciones entre la alquimia y la psicología, tiene clara consciencia del carácter fragmentario e incompleto de los resultados de su investigación en este ámbito. Mucho tiempo después de haber concluido la obra, a la cual Marie-Louise von Franz aportó un tercer tomo, igualmente importante, con el texto alquímico medieval *Aurora consurgens* y sus comentarios al respecto, [685] Jung recuerda el destino de algunos alquimistas. Habla en favor de su autenticidad el hecho de que, tras muchos años de sostenido esfuerzo, no pudieran producir ni oro ni la famosa piedra filosofal, y lo reconocieran abiertamente. Jung se compara con esos «fracasados» en el sentido corriente del término. Tampoco él habría logrado finalmente descifrar el enigma del *Mysterium coniunctionis.* El 15 de octubre de 1957, cuando cuenta ochenta y dos años, escribe en una carta:

Por el contrario, tengo sólo una oscura conciencia de las cosas que se ocultan tras este problema. Cosas que exceden ampliamente nuestro horizonte... La transcripción de la *coniunctio* en palabras humanas es una tarea que puede conducir a la duda, pues uno se ve obligado a encontrar expresiones y fórmulas para un proceso que tiene lugar *in Mercurio* y no en el nivel del pensamiento y del lenguaje humanos, esto es, no en la esfera de la conciencia diferenciadora... El camino no conduce en línea recta hacia adelante, por ejemplo, desde la Tierra hacia el cielo, o de la materia al espíritu; se trata más bien de una *circumambulatio* [camino alrededor del centro] y de un acercamiento al centro. No avanzamos dejando atrás una parte, sino cumpliendo con nuestra tarea como *mixta composita,* esto es, como seres humanos entre los opuestos...[686]

Un mito moderno

Es en la obra más tardía de Jung donde expresa con mayor claridad que en otros momentos de su producción, que un médico y psicoterapeuta no puede limitarse a considerar sólo los fenómenos psicosomáticos del individuo. Los motivos que lo llevan a trasponer esos umbrales son sus visiones y sueños de la madurez, por ejemplo aquel en el que ve Europa Central anegada en sangre cuando es ya inminente la primera guerra mundial. Si bien en los primeros años del nacional-socialismo no es enteramente ajeno a las ilusiones que despierta, no obstante percibe el rumor de «Wotan», la ira de la «bestia rubia», en momentos en los que el grueso de la intelectualidad universitaria y eclesiástica aún no había advertido la profunda influencia y el alcance de los acontecimientos de la época. En cualquier caso, sus anotaciones fechadas antes de la primera guerra mundial, y las de la década de los treinta constituyen verdaderas contribuciones del especialista en psicología profunda al diagnóstico de su tiempo, aún cuando los actores y, sobre todo, las víctimas, habrían necesitado de una explicación más precisa, más penetrante, de la situación psicológica general.

En 1945, al concluir la catástrofe, el médico suizo no se siente

satisfecho con la «superación del pasado», por entonces larga e intensamente discutida, no sólo desde la perspectiva de ciudadano «neutral» al que los acontecimientos han afectado sólo en escasa medida, sino considerando el presente y el futuro. (No es necesario detenerse aquí para rechazar la infundada imputación de Ernst Bloch, según la cual Jung reduciría «por completo la libido y sus contenidos inconscientes al ámbito de lo primitivo».[687] Quien conoce la teoría y la práctica de la psicología analítica no abriga dudas acerca del papel directivo que en ella se adjudica a los factores prospectivos, dirigidos al futuro, de la vida anímica.) Cabe, pues, explicar los fenómenos de la época como síntomas de hechos situados en un nivel más profundo y según procesos de más amplias consecuencias. El psicoterapeuta deviene intérprete de una época: con más exactitud, y en comparación con el cambio de siglo, se convierte en diagnosticador de un cambio de conciencia.

Jung es consciente del riesgo que corre cuando comenta, desde su propio punto de vista, algunos hechos contemporáneos, como los OVNI, y aclara así los procesos que se desarrollan en el campo de fuerzas de la psique humana. En el prólogo de *Ein moderner Mythus* [Un mito moderno], su libro acerca de los OVNI, observa Jung:

> Sé, sin duda, que, lo mismo que antes, mi voz es demasiado débil para alcanzar el oído de muchos. No es la arrogancia lo que me impulsa sino mi conciencia de médico, la cual me aconseja cumplir con mi obligación para que los pocos que puedan oírme se preparen, y la humanidad espere acontecimientos que corresponden al final de un eón.[688]

Jung no tiene nada que añadir a lo que corrientemente se dice del fin del mundo. Antes bien, alude a la antigua idea del año platónico, a lo largo del cual el eje terrestre cumple –en el curso de más de veinticinco mil años– una vuelta completa en torno a un punto imaginario. Es decir, que en un lapso de alrededor de veintiún mil años se llega a un desplazamiento del comienzo de la primavera. Si en el tercero y en el cuarto milenio antes de Cristo ese momento se encontraba en el signo de Tauro, y hacia la época del cambio de era se hallaba en el de Aries, en la era cristiana se ingresa en la constelación de Piscis. Hacia el año 2000 después de Cristo –a lo sumo pueden señalarse fechas aproximadas y en modo alguno inamovibles– se llega al paso a la era de Acuario.[689] Aun cuando uno no se atenga a la antigua teoría de las eras, ello señala

empero, de manera sorprendente, un giro que concierne en lo fundamental a la conciencia humana. Es ése el marco en el que deben considerarse las afirmaciones de Jung cuando dice:

Son, según parece, modificaciones en la constelación de las dominantes psíquicas, de los arquetipos, de los «dioses», que causan las transformaciones seculares de la psique colectiva o las acompañan. Esas transformaciones se han iniciado dentro de la tradición histórica, y han dejado sus huellas, primero, en el paso de la era de Tauro a la de Aries, y después de Aries a Piscis, cuyo comienzo coincide con el advenimiento del cristianismo. Nos aproximamos ahora a la gran modificación que cabe esperar con respecto al momento del comienzo de la primavera en Acuario.[690]

Estas ideas son verdaderamente polémicas. Jung sabe muy bien que arriesga su prestigio como científico, por cuyo logro ha luchado con denuedo. Muchas veces ha sido puesto en duda, debido a que también ciertos discutibles «astrólogos» han abordado esa temática. Es firme, sin embargo, su resolución de ocuparse de esos temas, aunque asegura, muy a su pesar: «Dicho sinceramente, estoy preocupado por la suerte de los que se ven sorprendidos por los acontecimientos sin estar preparados para ellos, quedando a merced de su incomprensibilidad». Un estímulo externo le decide a escribir el libro acerca de los OVNI; proviene de su yerno, el arquitecto Walther Niehus, esposo de Marianne Jung, la cual fallecería apenas cuatro años después que su padre (1965). El libro está dedicado a aquél.

En lo que concierne a los OVNI, se originó una bibliografía muy abundante y de los más diversos niveles intelectuales: relatos de uno o varios testigos que los vieron, intentos de asimilar los fenómenos observados en el cielo a la experiencia humana y de alcanzar finalmente una explicación plausible. En lo que se refiere a la explicación de los fenómenos, quedan abiertas las puertas a especulaciones de toda índole. El problema se inicia ya con el proceso de observación. Se señala una y otra vez que es muy difícil, si no enteramente imposible, hacerse una idea correcta de aquellos objetos voladores no identificados, puesto que no se comportan como cuerpos firmes, por más que, en muchos aspectos den esa impresión. Parecen ser más bien ingrávidos y fugitivos como el pensamiento, característica que se les asigna ante la sospecha de ser conducidos inteligentemente por un piloto casi humano.

En ese sentido se pronunciaba Jung, cuatro años antes de la

edición del libro, en un artículo publicado en la revista suiza *Weltwoche*, el 9 de julio de 1954, a petición del periodista científico Georg Gerster. En ese artículo Jung señala que, no obstante el hecho de que de todas partes del mundo lleguen informes respecto a la aparición de OVNI, él jamás los ha visto. De todos modos escribe:

Se ve algo. En un caso concreto lo visto puede ser una visión (o bien una alucinación) subjetiva, en el caso de varios o de muchos observadores simultáneos, una visión colectiva. Lo mismo que el rumor, un fenómeno psíquico semejante puede tener un significado compensatorio, es decir, puede constituir una respuesta espontánea del inconsciente a la situación actual de la conciencia, o bien al temor ante la situación política mundial, aparentemente sin salida, la cual, en su momento, puede conducir a una catástrofe universal.[691]

En épocas de penuria y de inseguridad, la mirada de los seres humanos se dirige al cielo en busca de ayuda. Se espera que de él lleguen signos. Jung llama la atención de manera especial sobre la forma circular de los OVNI, esto es, sobre su estructura mandálica. Al mismo tiempo, aconseja abstenerse de toda especulación. Antes bien, las instituciones científicas y las autoridades gubernamentales o militares que disponen de resultados más precisos de sus investigaciones deben hacerlas públicas.

Lo que a él mismo siempre le pareció más verosímil, es –junto a un posible fundamento psicofísico– «un componente psíquico de muchísimo peso». En ese nivel, mediante objetos como los que representan los OVNI, se suscitan las fantasías conscientes e inconscientes. Jung renuncia expresamente a pronunciarse acerca de la supuesta realidad física de estos objetos. Pero, por otra parte, admite que aún cuando los observadores sean enteramente conscientes y sanos, pueden observar cosas que no existen en absoluto. Una condición para ello –Jung habla de un «rumor visionario»– es una emoción inusual, en contraposición con el rumor usual, para cuya difusión y desarrollo bastan la curiosidad y el deseo de sensaciones, que se dan en todas partes. «Pero la visión y la alucinación nacen de una fuerte excitación y, por lo tanto, de una fuente más profunda.»[692]

Esa fuente más profunda a la que alude –en realidad se trata de un ámbito subterráneo muy amplio– está constituida sin duda por el mundo de los arquetipos. Así como en la época en la que amenazaba el nacionalsocialismo y, después, cuando ese movimiento se organizó, Jung veía en la marcha de las columnas de

camisas pardas, en el torrente de palabras de los grandes líderes nazis y en el aplauso masivo de (casi) todo un pueblo, al dios Wotan como manifestación de un poderoso arquetipo en acción, lo mismo le sucede con los OVNI, aunque desde una perspectiva enteramente distinta. Según Jung, la forma circular y esférica que regularmente se les adjudica alude a un símbolo de la totalidad o del sí-mismo. Debido al escepticismo de sus contemporáneos, que en su gran mayoría creen que las amenazas, lo mismo que lo esperanzador, provienen, más bien de factores externos, el fenómeno de los OVNI le llama la atención. Sin duda, se trataría esencialmente de recoger las proyecciones dirigidas al cielo –no importa de qué especie sean–, es decir se trataría de considerar la posibilidad de un significado simbólico para el ser humano en el momento en que se traspasan los umbrales de lo consciente. Pero ni siquiera semejante proceso de proyección es para Jung algo decisivo. Antes bien, recomienda (a fines de 1957) que un psicólogo competente investigue la mentalidad consciente e insconsciente de los que han visto OVNI a fin de establecer si pueden lograr o no la proyección de sus contenidos inconscientes. A veces, Jung advierte que existen dos puntos de vista relacionados con toda experiencia nueva: por un lado, el hecho en sí y, por otro, la manera en que se comprende.[693] Es evidente que, como psicólogo, se ocupa fundamentalmente del problema de la captación, del modo de experimentar y reaccionar.

Según relata su secretaria Aniela Jaffé, en su último año de vida Jung crea un archivo especial acerca de los OVNI donde reúne libros, revistas especializadas, recortes de periódico con informes de apariciones en todo el mundo, además de cartas, relatos de sueños y sus propias notas al respecto.[694] Parte de ese material está incluido en su libro *Ein moderner mythus*. En él, basándose en testimonios actuales e históricos notables, aclara «que para la representación de sus contenidos, el inconsciente puede valerse de ciertos elementos fantásticos que es posible comparar con el fenómeno de los OVNI».[695]

Al margen de su interés central en el aspecto psíquico del fenómeno, Jung tiene conocimiento de los argumentos de quienes se dedican principal o exclusivamente a la investigación de algunos aspectos técnicos de estos objetos voladores. Respecto de la observación con radar, procura informarse con el físico Max Knoll, profesor de electrónica de la Universidad de Princeton. De este modo se establece una cierta colaboración entre Jung y la APRO

(Aerial Phenomena Research Organisation) de los Estados Unidos, la cual, a pesar de que el enfoque de Jung difiere del suyo, lo nombra miembro honorario. En el verano de 1959, Charles A. Lindbergh (1902-1974), acompañado por su mujer Anne y el editor germano-norteamericano Kurt Wolff, son huéspedes de Jung en Bollingen. El anciano dueño de la casa recibe informaciones acerca de las investigaciones oficiales que se llevan a cabo en los Estados Unidos pero da a entender claramente al famoso piloto que en todo el mundo ocurren muchísimas cosas que él (Lindbergh) y los especialistas en cuestiones aéreas ni siquiera sospechan.[696]

Los datos técnicos de medición y los intentos de la física no bastan para explicar fenómenos que especialmente en tiempos de crisis, excitan los ánimos y los estimulan para engendrar las ideas más fantásticas. Y si bien a Jung tampoco le es posible resolver de manera definitiva el problema de los OVNI, sus contribuciones a la discusión y sus reflexiones apuntan a tomar conciencia del carácter unilateral de una visión del mundo predominantemente técnica. Son los años durante los cuales la humanidad comienza los preparativos para llegar a la luna: un hecho, asimismo, cuyas repercusiones en la constitución anímica de una gran parte de la humanidad no pueden desestimarse. En sus memorias, Jung habla también desde ese punto de vista:

> Estamos convencidos de que los tiempos están cambiando rápidamente, pero creemos que hemos llegado a esto por medio de la fusión y la fisión del átomo o de los cohetes espaciales. Se pasa por alto, como es habitual, lo que al mismo tiempo se produce en el alma humana.[697]

En este contexto es crucial el significado que se dé al «alma humana». Pues sólo la psicología que tiene en cuenta las dimensiones y las formas de operar del inconsciente puede desarrollar la sensibilidad necesaria para comprender los fenómenos extraordinarios de la época. Si, por ejemplo, la psicología acostumbró hasta ahora a atribuir el origen de síntomas de raíz anímica, en el mejor de los casos, a momentos sugestivos o autosugestivos, la psicología arquetípica de Jung remite a los factores del inconsciente colectivo que investigó a lo largo de décadas y que corroboró con una considerable cantidad de material empírico. Demuestra su carácter colectivo el hecho de que los OVNI aparezcan en todas partes. Como «imágenes de una unidad circular de aparición espontánea

que representa la síntesis de los opuestos dentro de la psique», remiten aparentemente a un proceso de compensación psíquica. Por esa compensación clama en realidad un mundo que en el Oeste y en el Este, en el Norte y en el Sur, en el seno de «bloques» y de sistemas, en la expoliación y la destrucción del planeta, se está viendo sacudido por violentos fenómenos de escisión...

Esta afirmación de Jung no representa, indudablemente, la última palabra al respecto, como se advierte, ante todo, si se tiene en cuenta su referencia al final de un eón, a la irrupción de una nueva era, y –éste es el punto esencial– si se quiere saber con certeza el significado espiritual de lo que se observa como una señal en el cielo.[698]

Los últimos años

Me contemplo a mí mismo en la quietud de Bollingen y con la experiencia vital de casi ocho décadas y debo admitir que no he hallado ninguna respuesta definitiva respecto de mí mismo. En ese sentido, sigo hallándome tan dubitativo como antes, sobre todo en mis intentos de llegar a algún tipo de determinación. ¡Es como si precisamente por eso el conocimiento de uno mismo se alejase aún más![699]

En el umbral de los ochenta años –exactamente tres meses después de escribir esas líneas cumpliría setenta y nueve– esa confesión impresiona como demasiado escéptica, si no resignada. Indudablemente, es más que la simple resignación del anciano que ve que el hilo de su existencia ha llegado casi al final. Comprendemos el significado de esas palabras si las situamos dentro del contexto mayor de la vida y de la obra de quien las formula. Y ese contexto vital muestra a un ser humano que, aparte de su contribución como investigador en el terreno de la psicología, ha ido recopilando experiencias e ideas de una manera sencillamente abrumadora. Y como esas experiencias han brotado –«como basalto líquido»– del manantial de lo arquetípico, sólo pueden conducir a la soledad. El círculo de los que, remitiéndose a vivencias internas, sueños e imaginaciones semejantes, pueden entenderlo, es realmente muy reducido. Tanto mayor es el peligro de verse ahogado por el flujo de poderosas e irresistibles visiones, de

identificarse con ellas y perder así el equilibrio psíquico. Hasta donde sabemos, Jung sufrió esta amenaza en la mitad de su vida, cuando tuvo que superar el agotador enfrentamiento con su inconsciente. La moderación con la cual el «viejo sabio de Bollingen» escribió esas líneas, en el sentido de no haber llegado aún al conocimiento de sí mismo, debe entenderse como una forma de protección. Al renunciar a un balance, por sí mismo justificado, de sus éxitos y al abstenerse de toda expresión superlativa, muestra con cuánta claridad –entonces más que nunca– puede distinguir entre el yo cotidiano del C.G. Jung que se ha vuelto viejo, está cansado y ha perdido mucha capacidad de trabajo, y la personalidad que ha ido madurando en el trance de encontrarse consigo mismo. En otra oportunidad, más de un año después, caracteriza del siguiente modo su situación básica de esos momentos:

> Mi nombre goza de una existencia que es casi independiente de mí, Mi verdadero yo corta leña en Bollingen, prepara las comidas e intenta olvidar lo pesares de quien cumple ochenta años.[700]

¡Qué suerte, para él, tener como refugio la torre de Bollingen! Pues son sin duda muchos los pesares que alteran el ritmo vital de quien se ha vuelto famoso. Casi todos los días el cartero lleva un montón de cartas procedentes de todo el mundo dirigidas a la Seestrasse 228. Debe contestarlas. Y Jung honra con una amable respuesta incluso a personas desconocidas que le formulan preguntas o le solicitan consejo. Aun con la ayuda de Aniella Jaffé, que desde 1955 trabaja media jornada como secretaria suya y colabora con él en la redacción y la clasificación de la correspondencia, esta tarea cuesta muchos esfuerzos. «La correspondencia de Jung era increíblemente copiosa y por eso se convertía en frecuente motivo de queja y *grumbling*», cuenta Aniella Jaffé. «Era evidente que las cartas le fatigaban. Pero ocupaban un lugar importante en su existencia. Cuando su libido dejó de canalizarse en obras científicas, las cartas ocuparon el lugar de los manuscritos y se transformaron en el recipiente de su pensamiento creador. Por eso su número creció constantemente en los últimos años de su vida. Pero ante todo constituían un puente que lo conectaba con el mundo, y gratificaban al hombre introvertido y de vida retraída, que era Jung, a pesar de todo el esfuerzo y el trabajo que exigían. Necesitaba las cartas; eso tenía que admitirlo. Y si por falsa consideración, durante las vacaciones, yo enviaba poca correspondencia, me ganaba por ello un reproche».[701]

Aparte del número creciente de discípulos y de amigos que una y otra vez lo visitan, aumenta también el aluvión de los demás visitantes, a quienes el dueño de la casa no puede eludir totalmente, sobre todo si se trata de periodistas y escritores que solicitan entrevistas más o menos prolongadas. Entre ellos figuran, como ya hemos señalado, Alberto Moravia; el estudioso de las religiones Mircea Eliade, de *Le Combat* de París; Charles Baudouin; Frederick Sands, del *Daily Mail* de Londres; Stephen Black y John Freeman, de la BBC; Gordon Young, del *Sunday Times* de Londres; Georges Duplain, de la *Gazette de Lausanne*; y, naturalmente, periodistas de los más importantes diarios suizos de lengua alemana. Frente a tales «asaltos» bienintencionados, muy útiles para la obra de Jung, constituye comparativamente un gesto de cortesía el ideado por Medard Boss, presidente del Congreso Internacional de Psicoterapia. Con ocasión del Congreso realizado en Zurich en julio de 1954, y al que asistieron varios cientos de participantes, Boss organizó un crucero por el lago de Zurich de tal forma que a la hora de la siesta la lancha pasó frente a la casa de Küsnacht haciendo notar su presencia con la sirena y las campanas, de modo que Jung debió responder desde la terraza a las señas y los saludos de todos aquellos colegas extranjeros. La autora norteamericana Claire Myers Owens, que en aquellos momentos estaba visitando a Jung, narra luego aquella circunstancia a sus lectores.[702]

Hace tiempo que los cumpleaños de C.G. Jung han dejado de ser fechas exclusivamente familiares para adquirir un carácter más bien público; se han convertido en acontecimientos molestos, especialmente porque al homenajeado no le agrada ser el centro de un gran espectáculo. Su octogésimo cumpleaños, el 26 de julio de 1955, toma la forma de un gran festejo. Los organizadores han tenido la idea de dividir el día de tal modo que resulte soportable para el homenajeado. A la ceremonia oficial precede una fiesta privada en la casa de Küsnacht. A ésta asisten alrededor de cuarenta parientes, entre ellos los cinco hijos de Jung y la mayoría de sus diecinueve nietos. El médico inglés E.A. Bennet, en esos momentos huésped de Jung, es declarado miembro de la familia en aquel día agitado para el matrimonio anfitrión. Ruth Bailey, que había acompañado a Jung en su viaje al Africa oriental, y mantenía con la familia desde hacía muchos años vínculos amistosos, también forma parte del clan. El Club Psicológico organiza una gran fiesta que tiene lugar en Zurich, después del mediodía. Los discí-

pulos de Jung, miembros del Instituto C.G. Jung de Zurich, organizan dos fiestas: una por la mañana para todos los que tengan interés por la persona de Jung, y otra de carácter oficial, y en cierto modo de nivel más elevado, a la que asisten representantes de los distintos grupos de junguianos, incluso algunos de ultramar. El lugar de reunión es en ambos casos el confortable Grand Hotel Dolder, situado en la montaña a cuyo pie se encuentra Zurich. En ambas ocasiones está presente el homenajeado. A pesar del gran número de personas presentes, la atmósfera es agradable, de libre convivencia humana, cosa que apenas era de esperar dado el carácter oficial de la reunión. Jung permanece en ella durante bastante tiempo, pese al cansancio que ha ido acumulando durante el día. Pero el clima de la celebración oficial de la noche es dintinto.

Jung sin duda, se muestra contento con su ejemplar de *Mysterium coniunctionis*, encuadernado por él mismo, además de los dos voluminosos tomos que constituyen su homenaje, *Studien zur analytischen Psychologie C.G. Jungs* [Estudios acerca de la psicología analítica de C.G. Jung]. Pero quienes lo observan más de cerca advierten que en él se ha desvanecido el relajado estado anímico de la mañana, y que sólo por cortesía soporta a la festiva concurrencia. En realidad, el hecho de que abandone pronto la reunión es disculpable en razón de la fatiga que le ha causado la actividad del día. Pero al visitarlo días después en Bollingen, Barbara Hannah se entera por el propio Jung de que éste había acabado advirtiendo la gran diferencia existente entre ambas reuniones: por la mañana, el círculo de quienes querían estar junto a Jung por el acontecimiento en sí mismo, personas que según él debían ser los que continuasen su obra; por la noche, en cambio, el estricto reglamento que la institución establece.[703] Jung no es en absoluto amigo de los discursos altisonantes ni de las fiestas envaradas.

Uno de los testimonios conmemorativos es su número especial de la revista de psicología *Psyche*. La Escuela Superior Federal Técnica de Zurich, en la que Jung ha enseñado durante muchos años, le confiere el doctorado honorífico en ciencias naturales, reconocimiento relativamente tardío por sus servicios. Pero el texto del diploma caracteriza escasa y resumidamente los servicios de Jung. De acuerdo con ese diploma el doctorado está dedicado:

«A quien volvió a descubrir la totalidad y la polaridad de la psique humana y su tendencia a la unidad;



Jung al cumplir los ochenta y cinco años: Con los hijos, nietos y biznietos, el 26 de julio de 1960.

a quien diagnosticó los acontecimientos críticos de la humanidad en la época de la ciencia y de la técnica;
al intérprete del simbolismo originario y del proceso de individuación de la humanidad.»

También en el extranjero se le rinde homenaje: en Londres, Nueva York, San Francisco y Calcuta, en todos los sitios en que la escuela de Jung está consolidándose. También realizan su labor los periodistas, que presentan a sus lectores a quien probablemente sea el más famoso de los psicólogos vivientes. Entre ellos se encuentra Michael Schabad, que entrevista a Jung para el *Basler Nationalzeitung*. En esa entrevista, en la que se le interroga acerca de muchos momentos importantes de su vida, resulta sin duda sorprendente su referencia al parentesco espiritual que según él le une con diversas figuras. La relación positiva de Jung con Goethe como autor del *Fausto* y de la «doctrina de los colores», y como descubridor espiritual de la «planta originaria», es ya bien conocida, al igual que la que lo une a William James, a quien además llegó a conocer personalmente. Pero provoca la sorpresa de su interlocutor de Basilea al declararse emparentado espiritualmente con Rabí Bär, el *maggid* de Meseritz, una de las grandes figuras carismáticas del hasidismo judeo-oriental del siglo XVIII.[704] Ese discípulo del fundador del hasidismo, Baal-Shem-Tow (Israel ben Elieser), fue, según Jung, una personalidad impresionante. Al decirlo, Jung quizá pensara en su capacidad de «enseñar» incluso a través de las pequeñas acciones cotidianas, según nos transmite acerca de Rabí Bär: «No he llegado al *Maggid* de Meseritz para aprender de él la Torá, sino para ver cómo se ata los cordones de sus zapatos».[705] Puede decirse entonces por analogía: para llegar a conocer totalmente a C.G. Jung no basta con estudiar sus libros ni tampoco trabajar analíticamente en su cuarto de trabajo de Küsnacht; uno debe ir con él a Bollingen y ver cómo cultiva su campo de maíz, trabaja la piedra; sierra los árboles, corta la leña y prepara la comida.

También en esos días de julio llega a Küsnacht Stephen Black con su equipo de televisión a fin de entrevistar a Jung para la BBC.[706] Toman asiento en la terraza que se halla frente a la casa; Emma Jung permanece junto a su marido. Se reviven las imágenes de periodos decisivos de su vida: la profundización en el mundo del inconsciente, el encuentro con Freud y con Adler, y hasta algunas cuestiones prácticas del trabajo psicoterapéutico, el cual –según debe reconocer Jung– cuesta mucho esfuerzo y mucho

dinero, y absorbe enteramente al ser humano, puesto que se trata de un proceso completamente elemental de educación y de curación, y no puede tomarse a la ligera. Y en lo que se refiere a la fisonomía de Jung, que el reportero de la BBC desea acercarle a su audiencia en una segunda emisión, Stephen Black tiende a comparar a aquel hombre de ochenta años con un típico campesino suizo. Jung declara, risueño, estar de acuerdo: «Creo que usted no se ha equivocado, pues la mayoría de las veces me toman por tal».[707]

¿Y Emma Jung? Por el momento escucha atentamente. No toma parte en la conversación. Se advierte que ha superado una grave enfermedad. Al comenzar el año debió someterse a una operación y, como la recuperación llevó algún tiempo, Ruth Bailey había llegado de Londres para hacerse cargo de las tareas de la casa. Se establece que en el futuro también Ruth ha de cuidar en la casa los intereses de Jung, no importa cuál de los dos cónyuges sobreviva. Cuando Jung cumple los ochenta años, Emma, que entonces tiene setenta y tres, puede tomar parte en la fiesta. Se siente tan recuperada que incluso pasa algún tiempo con su marido en la torre de Bollingen. Pero el buen estado de salud de ambos, que se mantiene hasta el otoño, acaba repentinamente para Emma: a comienzos de noviembre vuelve a enfermar gravemente. Una breve estancia en el hospital revela que el diagnóstico médico, comunicado, por cierto, con gran reserva, de que viviría un año más, constituye un error. El 27 de noviembre, muere Emma Jung.

Jung está hondamente conmovido, mucho más que por la muerte de Toni Wolff, ocurrida dos años antes. «En mi larga vida –dice Barbara Hannah– no he conocido un matrimonio ante el cual yo sintiese un respeto tan espontáneo y profundo. Emma Jung era una mujer notable, muy sensible, que en muchos aspectos compensaba y completaba la naturaleza de su marido».[708] Muchos de los que conocieron bien a Emma y a Carl Gustav confirman ese juicio. Aniela Jaffé, alude a la tarea de Emma Jung como presidenta del Club Psicológico, a su actividad como analista y a su tarea en el Instituto C.G. Jung, y agrega: «La de Emma Jung fue una vida de extraordinaria riqueza y realización, porque la confianza que tenía en su propia naturaleza coincidía con la fe en su marido y con la profunda comprensión de su obra».[709] No llegó a concluir su libro sobre el misterio del Grial. Marie-Louise von Franz lo terminó y fue publicado aún en vida de Jung (1960). Laurens van der Post hace un vivo retrato de Emma Jung como anfitriona: «Era un espíritu extraordina-

riamente sensible, tímido, celoso, esforzado, circunspecto e introvertido... Era tan denodada como infatigable, y comunicaba su punto de vista con gran precisión, sabiduría e inteligencia...».[710]

Pero esta mujer que van der Post describe, también fue aquella joven que intercedía ante Sigmund Freud con sorprendente madurez en favor de su esposo, y que ayudó a sobrellevar y equilibrar la considerable tensión que, debido a otras mujeres, especialmente a la relación de Jung con Toni Wolff, agobiaba a la familia. Su viudo expresa la conmoción que le produjo tal pérdida, al escribir el 15 de diciembre de 1955 a su amigo Erich Neumann, de Tel Aviv: «La conmoción que experimento es tan grande que ni me puedo concentrar ni logro recuperar mi capacidad de expresarme.» Y le cuenta una especie de iluminación, una «gran iluminación» que repentinamente lo había sorprendido dos días antes de la muerte de Emma y que le permitió penetrar fugazmente en el misterio de la vida que estaba encarnado en aquella mujer y que tanta influencia había tenido en la suya. «No puedo pensar sino que la iluminación partió de mi mujer, que estaba la mayor parte del tiempo inconsciente, y que el extraordinario esclarecimiento y la redención de mi entendimiento obró a su vez sobre ella, y fue una de las razones de que pudiera morir sin sufrimientos y tan serenamente».[711]

Ahora en torno a él está la quietud, «el silencio audible». No puede ni quiere privarse de él, pues también esa experiencia de estar juntos más allá de la muerte le transmite un mensaje especial que él no puede extinguir ni desterrar. Pero lo ayudan mucho sus hijos, y especialmente sus hijas, que se interesan por él y lo visitan regularmente. Como se había acordado cuando Emma aún vivía, Ruth Bailey, que no tiene familia a su cargo, se traslada de Inglaterra a Küsnacht y atiende a Jung durante los últimos cinco años y medio de su vida. Para él es importante que quien lo ayude y acompañe no deba descuidar a su propia familia, como podría ocurrir en el caso de sus hijos.

A fines del aciago año de 1955 la abundante cosecha de una vida de trabajo se halla ya recogida en su mayor parte. *Mysterium coniunctionis*, la obra fundamental de Jung, está ya concluida, y acaba de aparecer el primero de sus tomos. Pero por diversas razones Jung, no puede, sin embargo, ponerse a descansar. Por una parte, las inquietudes acerca del futuro lo acosan constantemente. Tiene aún libros por escribir, como el ya comentado acerca del fenómeno de los OVNI. Su vida y su obra exigen la debida documentación, por un lado con la edición

de sus obras completas, que debe aún preparar, y por otro, con el balance personal de su vida tal como lo reclaman y esperan sus amigos y discípulos. Así escribe sus *Recuerdos, sueños, pensamientos*, los cuales iluminan los estadios más importantes de su itinerario interior, y permiten entrever parte del trasfondo individual del para muchos aún enigmático psicólogo de Küsnacht. En lo que concierne a la edición de sus *Collected Works*, la inglesa precede a la alemana, esta última a cargo de Max y Albert Rascher, quienes durante largos años fueron los editores de Jung en Zürich. Gracias al apoyo de sus amigos norteamericanos, sus obras completas se publican en Nueva York en 1953, en las *Bollingen Series*.

Entre las actividades de Jung de esos últimos años no debe olvidarse lo que para él fue el trabajo esencial. Para poder sobrellevar la pérdida de su mujer, en el invierno de 1955-1956 se retira por algún tiempo a Bollingen: «El fallecimiento de mi mujer, el final, y lo que con ello comprendí, me habían arrancado terriblemente de mí mismo. Me costó mucho volver a equilibrarme, y el contacto con la piedra me ayudó», dice en 1957.[712]

En ese riguroso invierno de 1955-1956, talla las tres caras de la piedra que se encuentra frente a la torre de Bollingen. En esas tallas, que encontraron su lugar en la *loggia* abierta de su casa, refleja a sus antepasados paternos. También los colores tienen allí importancia. Pinta en el cielo raso de la *loggia* el escudo familiar de los Jung y de los Rauschenbach. Jung señala al respecto que en el escudo de su familia había originariamente un ave Fénix, símbolo de juventud o de la capacidad de rejuvenecer. Su abuelo, aquel entusiasta masón y gran maestro de la logia suiza, su homónimo, como ya hemos visto, había modificado el escudo familiar, presuntamente para oponerse a su padre. El nieto menciona esa modificación para señalar la relación histórica de aquel hecho con su propia vida y su propio pensamiento. En sus memorias se lee al respecto:

De acuerdo con la modificación introducida por mi abuelo, el escudo de mi familia no contiene ya el ave Fénix originaria, sino una cruz azul en la parte superior derecha y un racimo del mismo color sobre un campo dorado en la parte inferior izquierda, y entre ambas figuras una estrella dorada sobre un campo azul. Ese pesado simbolismo es masón, o quizá de los rosacruces. Si la cruz y la rosa representan la temática rosacruceana de la oposición («*per crucem ad rosam*»), es decir, lo cristiano y lo dionisíaco, lo mismo ocurre con la cruz y el racimo de uvas como símbolo del

espíritu celeste y ctónico. El símbolo integrador está representado por la estrella dorada, el *aurum philosophorum*.[713]

Aun cuando el ave Fénix, como animal emblemático, constituye una afirmación esencialmente espiritual, es indudable que C.G. Jung admite el simbolismo de masones y rosacruces, porque representan la meta de su propio espíritu creador.

Recuérdese que en el mismo año de la muerte de su madre (1923) Jung sucumbe al impulso de construir la torre de Bollingen, y la inicia en la propiedad que había adquirido hacía tiempo. Esa fue una primera etapa a la que siguieron otras cada cuatro años. Después de la muerte de Emma, Jung experimenta un nuevo impulso para seguir construyendo. El edificio había permanecido inmodificado durante veinte años, pero Jung descubre «repentinamente» (!) que le falta aún una parte esencial: la intermedia entre las torre derecha e izquierda. El ve en esa parte media el correlato constructivo de su propio yo; por eso debe hacer algo:

Entonces la hice más alta, añadiendo un piso superior. Antes no habría estado en condiciones de hacerlo; lo habría visto sólo como una presuntuosa acentuación de mí mismo, pues en realidad expresa el predominio del ego o de la conciencia alcanzado en la vejez. De esa manera quedaba completa, un año después de la muerte de mi esposa, la totalidad.[714]

Esa es la clave de toda la edificación, que no debe juzgarse desde un punto de vista arquitectónico; se trata en realidad de lo que el constructor declaró «lugar de maduración», donde vivió los diversos estadios de su propia individuación. Con el trabajo de la piedra y la construcción de la torre, Jung dice cumplir con «un karma impersonal» de su familia, como si desde el pasado le hubiesen sido asignadas tareas que él debiese llevar a cabo. Esta experiencia pertenece a un hombre que no rinde un vago culto a la interioridad, sino que es consciente de su responsabilidad ante la historia y que conoce su tarea de trabajar con las cosas de esta tierra, vivir con ellas y, llegado el caso, modificarlas. Es innecesario señalar que no debe confundirse la actividad de Jung en Bollingen con los inquietos afanes de un anciano. A quienes conocen más de cerca su peculiar forma de vivir, les cuenta ocasionalmente en sus cartas los «progresos» de su trabajo. El 18 de marzo de 1957 escribe a Aniela Jaffé, y es sin duda típica la enumeración de lo que él considera digno de relatarle:

En Bollingen he terminado de pintar el techo, he continuado trabajando en mi inscripción y *–last not least [sic]*–he comprendido nuevamente mis orígenes, he preparado algunas buenas comidas, y descubierto y comprado un vino excelente. Todo ello me ha tranquilizado y me ha curado de algunos enfados. Pero sobre esto quiero guardar silencio...[715]

Entretanto, olvida y descuida incluso su ingente correspondencia, para él tan importante. Pero ahora –más que antes– tiene prioridad vivir y trabajar en la intemporalidad de Bollingen. Así pasa más o menos tres semanas en Küsnacht y una semana en Bollingen: ése es el ritmo que se va definiendo en él; y, naturalmente, Bollingen es, desde hace tiempo, el lugar obligado para pasar las vacaciones. Las breves excursiones ocasionales al Tesino representan más bien la excepción que confirma aquella regla. El hecho de haber recuperado la salud le permite seguir practicando, a los ochenta años, su único deporte: navegar en su amado lago de Zurich, pero entonces debe renunciar para siempre a escalar o pasear por la montaña. Sin embargo, compensa en cierta medida esta renuncia, y también los largos viajes por el extranjero realizados antaño, con excursiones en automóvil de un día por Suiza, y muchas veces a Austria o al norte de Italia, especialmente si dispone del confortable automóvil de Fowler McCormick. McCormick, compañero de Jung en su viaje a la región habitada por los indios pueblo y a la India pasa todos los años una temporada en Suiza. Ruth Bailey también forma parte del grupo, y así vuelven a reunirse los tres compañeros de viaje de décadas atrás: el suizo, la inglesa y el norteamericano.

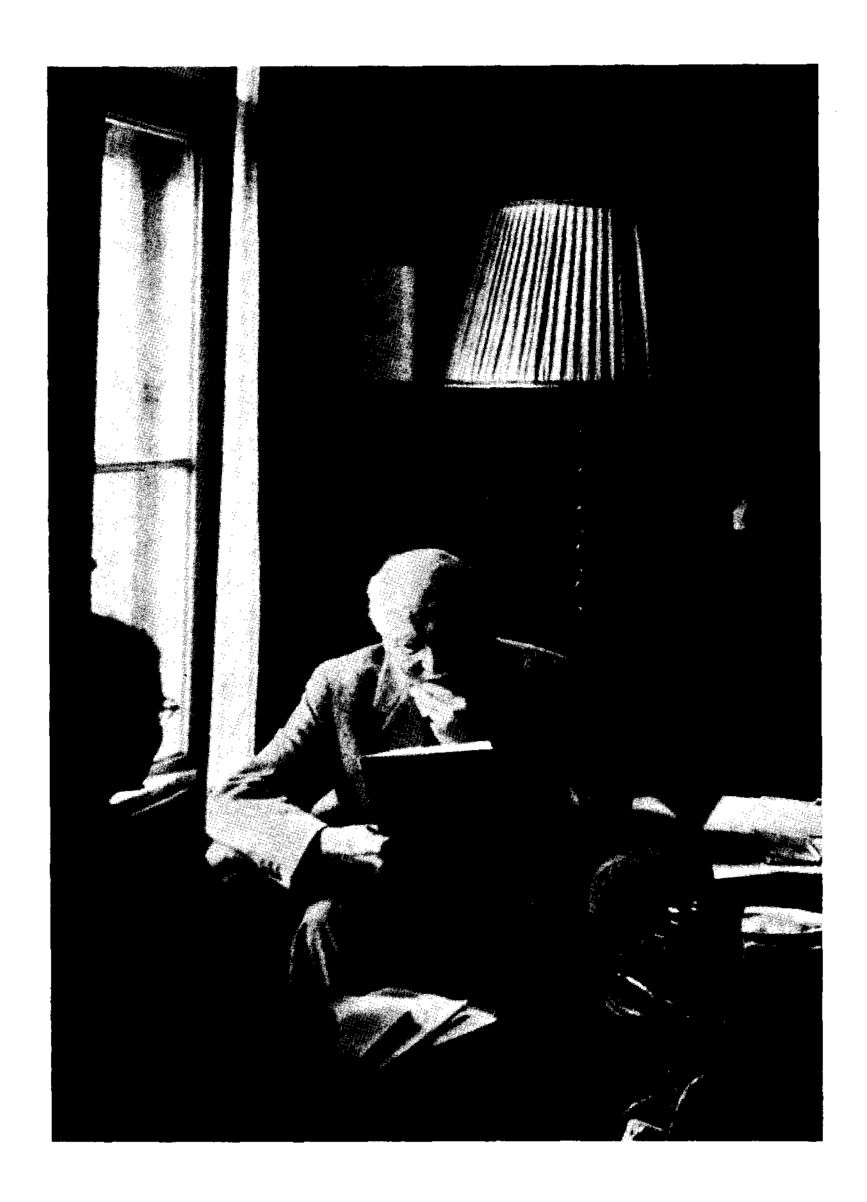
También en la década de los cincuenta considera Jung la posibilidad de escribir su autobiografía. Si hubiera sido por él, nunca habría emprendido esa tarea, por un lado, porque como psicólogo experimentado sabe perfectamente hasta dónde las llamadas «memorias» son fiables desde el punto de vista histórico: por otra parte, porque los datos externos y las fechas nunca le parecieron especialmente dignos de atención. Lo único que para él cuenta son las experiencias internas, los estadios unidos a lo largo del camino que conduce a la transformación y a la maduración de la personalidad; los datos fechables representan solamente un marco exterior.[716]

En el verano de 1956, el editor germano-norteamericano Kurt Wolff se encuentra en Suiza. Con ocasión de las Jornadas Eranos

celebradas en Ascona propone la publicación de la biografía de C.C. Jung. Wolff es uno de los grandes editores que, como Samuel Fischer, Anton Kippenberg (Insel Verlag), Eugen Diederichs, Reinhard Piper y otros, marcaron el perfil de la literatura alemana de la primera mitad del siglo XX. Entre 1908 y 1909, Kurt Wolff se había asociado con el joven Ernst Rowohlt y había prestado mucha atención, como editor, a la poesía expresionista. Tras haber emigrado a los Estados Unidos en 1941, se había unido a Paul y Mary Mellon. Estos dos generosos amigos de Jung y creadores de la Bollingen Foundation de Nueva York, comprometieron a Kurt Wolff para que fuese su editor, por consejo de otro amigo de Jung, Heinrich Zimmer.[717] Se comprende entonces que los amigos de Zurich recogieran la propuesta de Wolff, especialmente debido a que la avanzada edad de Jung no permitía demoras. Se discute acerca de quién debe asumir el papel de biógrafo. Jolande Jacobi, figura muy activa en el Club Psicológico y en el Instituto de Zurich, propone para esa tarea a Aniela Jaffé, propuesta que se acepta por unanimidad. También es necesario conseguir la aprobación de Jung para la empresa, ya que es conocida su renuncia a hablar de sí mismo y de su vida privada ante todo el mundo.

Tras una larga demora, finalmente se muestra dispuesto. A comienzos de 1957, se inician las sesiones de una tarde semanal, que aunque poco si se considera la tarea que se debe hacer; es sin embargo suficiente, en relación con el trabajo que realiza el anciano. Entre los trabajos por concluir y publicar ese año figuran, entre otros, los ensayos *Presente y futuro (Gegenwart und Zukunft)* (1957), *Ein moderner Mythus* [Un mito moderno] (1958) y *Das Gewissen in psychologischer Sicht* [La conciencia desde el punto de vista psicológico] (1958), además del trabajo, que se extiende a lo largo de varios años, que le suponen las dos ediciones de sus obras completas, la de Zurich y la de Nueva York o Londres, cuya traducción al inglés, a cargo de Richard Hull, halla constantes problemas técnicos. En pocas palabras, el trabajo no tiene fin, y el proyectado libro de memorias representa para Jung un nuevo y considerable desafío.

Obtenido el consentimiento de Jung y comprometida ya la biógrafa, el editor precisa sus ideas: no desea una biografía *acerca de* Jung, sino una autobiografía *de* Jung, y para lograr la mayor inmediatez debe hablar él mismo, pero Jung insiste en que su «llamada autobiografía» no debe aparecer con su nombre. En abril de 1960 le asegura a su yerno Walther Niehus que él considera ese



Jung en su cuarto de trabajo con Aniela Jaffé, su última secretaria, quien también registró sus *Recuerdos*.

libro no como su propia empresa sino como un libro que ha redactado Aniela Jaffé: «Las partes que me pertenecen, las considero una contribución al trabajo de la señora Jaffé. El libro debe aparecer con su nombre, y no con el mío, pues no es una autobiografía redactada por mí».[718] Finalmente, se logra un acuerdo acerca de la autoría y la edición, en la cual se tiene en cuenta la verdadera distribución de los papeles. No hay duda de que a lo largo de extensas secciones del libro quien habla es el propio Jung. Son, ante todo, sus recuerdos infantiles los que cobran para el anciano soprendente vivacidad y claridad. Lo que parecía ser solamente la vida de un niño en una aldea suiza, revela ahora toda su importancia para la obra del futuro psicólogo. Sin conocer las fantasías y los sueños iniciáticos de aquel tiempo, su obra, realizada a lo largo de toda su vida, no puede entenderse... Sin duda, en el seminario que dictó en Zurich en 1925, Jung contó mucho de su propia vida, pero sólo en el libro se evidencia con claridad todo el alcance de aquellas experiencias interiores. Le alegra, pues, advertir la impresión que sus «esbozos autobiográficos» causan en sus amigos. Según dice Jung en una carta del año de su muerte, dirigida a Jolande Jacobi, es mucho lo que aún debió quedar oculto:

> Debió quedar oculto porque las brutalidades del mundo externo no habrían podido tolerarlo. Pero ahora he llegado a una edad en la que puedo renunciar a abarcar la totalidad del mundo, que se extingue en la lejanía como un grito apenas audible.[719]

Así surge un libro enteramente esotérico en el sentido estricto del término, pues no documenta la biografía cronológica e histórica, sino lo que Jung ha percibido y realizado «dentro de sí», como una fuerza que profundiza el conocimiento y transforma la vida.[720]

Así como otorga importancia al desarrollo del hombre interior y se muestra tan preocupado por el bienestar del individuo, según se advierte en *Presente y futuro*, de igual modo Jung sigue con atención, aún en su vejez, los espectaculares acontecimientos mundiales. Después de que en la vigésima asamblea del Partido Comunista de la Unión Soviética Nikita Jruschov enjuicie públicamente el abuso de poder durante la era de Stalin, y en Hungría bajo el gobierno de Imre Nagy, las fuerzas reformistas se hayan fortalecido, se desencadena, en octubre de 1956 la rebelión popular húngara. Las tropas soviéticas reprimen cruentamente el levantamiento. Jung no vacila en tomar posición, y en dos breves declara-

ciones caracteriza la sangrienta represión del pueblo húngaro como «un crimen desvergonzado, vulgar, que debe condenarse sin más». Señala la «lamentable impotencia» de quienes deben contentarse con el papel del buen samaritano sin poder contener los tanques soviéticos. Tampoco falta la autocrítica en sus palabras: «En el grito moral universal de las masas apenas oía la voz de la propia conciencia, que recordaba aquellas condenables acciones del maquiavelismo, de la mezquindad y de la necedad de Occidente, sin las cuales los acontecimientos de Hungría no habrían sido posibles. En Europa se halla el foco de la mortal enfermedad».[721]

Una crítica parecida formula contra los responsables de la crisis del canal de Suez de ese mismo año, durante la cual Gran Bretaña y Francia se dejaron arrastrar a la acción bélica. «Tal acción es lamentable, pues constituye una recaída en los métodos más anacrónicos y bárbaros de la política». A comienzos de 1959 cuando se le pregunta por qué no ha dejado oír su voz a propósito de otros hechos de la política mundial –por ejemplo, respecto de la ocupación china del Tibet–, da la razón a quien le ha formulado la pregunta y admite que no puede aducir motivo racional alguno para disculparse. En realidad, también con respecto a esas cuestiones solía esperar un impulso de su interior. Por lo demás,

la situación mundial ha llegado a un punto en el que las palabras más conmovedoras ya nada significan. Me parece que ahora importa más bien que cada uno de nosotros esté seguro de su actitud... Las palabras se han vuelto demasiado moderadas. Actuar es más difícil, y por eso recurrimos más gustosamente a las palabras.[722]

Como médico le corresponde principalmente la tarea del diagnóstico y –en la medida en que las circunstancias lo permitan– de la terapia. Termina su ensayo *Presente y futuro* enfrentando una vez más entre sí misión y tarea:

Permítasele a un médico que durante toda su larga vida se ha ocupado de las causas y las consecuencias de las perturbaciones psíquicas, manifestarse con toda la modestia que como particular le corresponde, a propósito de las cuestiones que la presente situación mundial suscita. No me siento ni incitado por un optimismo demasiado grande ni entusiasmado por elevados ideales, sino simplemente inquieto por el destino, el bienestar y las aflicciones de cada uno de los seres humanos, de aquella unidad infinitesimal de la que el mundo depende, de aquel ser individual en el que –si percibimos correctamente el mensaje del cristianismo– incluso Dios busca su meta.[723]

Erich Neumann critica a su maestro el hecho de que se haya pronunciado en ese trabajo de manera demasiado pesimista. Jung responde que en esa cuestión ni siquiera con la ayuda de Dios logró decir nada mejor. Por lo tanto, debe confiársele la solución al destino. Hacer especulaciones de cualquier índole acerca de cosas que no se manifiestan de algún modo a partir del inconsciente, no es su tarea. Finalmente, a su avanzada edad, es, como él dice de sí mismo, «un hombre mucho más ocupado», agobiado por el trabajo y por eso suele perder la perspectiva general; eso es lo que dice en muchas cartas de disculpa por haber tardado en contestar. A Jung le resulta cada vez más difícil corresponder a todos aquellos que en Küsnacht llaman a su «puerta al exterior» y procuran hablar con el ilustre anciano. En una oportunidad, unos visitantes no anunciados llaman a la puerta de la Seestrasse 228, y la señora de la casa debe despedirlos con cajas destempladas. Cuando el psicoterapeuta Gustav Schmaltz, que trabajaba en Francfort, manifiesta su deseo de pasar algunos días en Bollingen para poder conversar largamente con Jung, éste debe explicarle, amable pero firmemente, la importancia que para él reviste la soledad, a fin de que la vida le resulte aún digna de ser vivida. Como a menudo la charla se convierte para él en un tormento intolerable, hace saber a sus colegas que debe guardar silencio durante varios días para «recuperarse de la futilidad de las palabras». Por lo demás, con ochenta y dos años está, según dice, dispuesto «a emprender la partida»; vive una gran aventura acerca de la cual no quiere hablar mucho. Y en esa situación, tener que ser interlocutor de alguien durante algunos días, es algo que ya no puede tolerar, ni siquiera con sus más allegados. Pero, añade, le gustaría estar a disposición del colega de Francfort una tarde en Küsnacht, por un lapso de tiempo de unas dos horas.[724]

Las cartas de los últimos años de su vida, de las que se conserva gran parte, entre ellas algunas muy pormenorizadas, muestran que Jung en modo alguno piensa mantener un completo silencio. Esos testimonios prueban más bien lo mucho que valora el intercambio epistolar de opiniones. Los temas de sus corresponsales son variados. En un primer plano se sitúan siempre los problemas fundamentales de la psicoterapia y temas especiales de la psicología junguiana, ya sea la doctrina de los arquetipos, la tipología junguiana en su relación con *Körperbau und Charakter* [Constitución corporal y carácter] de Ernst Kretschmer, o cuestiones prácticas tales

como la manera en que puede originarse y curarse, un carcinoma de origen psiquico. Uno de sus interlocutores desea saber cuál es la relación existente entre la psique y la *physis*, y entre el número y la realidad. Lo mismo que en otros casos, Jung se limita a señalar lo mucho que ya se han debatido esas cuestiones: y ocasionalmente remite a los textos en los que ha tratado esos temas con más detalle.

En 1958, comienza a aparecer la edición alemana de sus obras completas. La serie de dieciocho tomos se inicia con el decimosexto, donde se manejan los elementos de la práctica psicoterapéutica. Ello significa para Jung considerar un abundante material histórico y utilizarlo como un auxiliar de la interpretación. Escribe, en efecto, en la introducción de ese tomo:

> Las formas de comportamiento anímico son, de naturaleza eminentemente histórica. El psicoterapeuta no sólo debe familiarizarse con la biografía personal de su paciente sino también con los presupuestos de su medio espiritual más próximo y más lejano, en el que intervienen las influencias tradicionales y filosóficas, las cuales desempeñan a menudo un papel decisivo. Ningún psicoterapeuta que se empeñe seriamente en comprender la totalidad del ser humano podrá evitar enfrentarse con el simbolismo del lenguaje de los sueños.[725]

Estos planteamientos son frecuentes en la correspondencia de Jung, especialmente cuando responde a ciertas consultas. Así, por ejemplo, el publicista inglés Melvin J. Lasky, director de la revista *Der Monat*, que entonces se publicaba en Berlín, pide informes de los aspectos psicológicos de la leyenda del «flautista de Hamelin», tema que lejos de ser irrelevante, mantiene estrechas relaciones e implicaciones psicológico-sociales. Un estadounidense le pregunta sobre la pervivencia personal después de la muerte y los distintos fenómenos que usualmente se relegan al reino de lo «maravilloso». Jung dice conocer muchos fenómenos de ultratumba que, en razón de su larga experiencia, no está dispuesto a atribuir a ilusiones subjetivas. Pero, ¿quién es él mismo? ¿Qué confesión debe atribuírsele? ¿No ha originado incluso algo así como una religión junguiana, una «Iglesia de Jung»? Jung, a quien se le dirigen estas preguntas, las rechaza decididamente como meras calumnias. Pero si a él, al hijo del pastor, que sin embargo no es miembro de ninguna de las comunidades religiosas reconocidas, se le quisiera poner una etiqueta, podría atribuírsele una especie de «protestantismo de izquierdas»:

Estoy claramente dentro del cristianismo, y me sitúo, en la medida en que puedo juzgarlo, en la línea de su desarrollo histórico... Si la Reforma es una herejía, también yo soy con toda seguridad un hereje.[726]

Es interesante la posición que Jung, en su ancianidad, adopta respecto de Sigmund Freud. Cuando una médica de Wurzburg le pregunta acerca de la importancia que pudiera tener la ascendencia judía de Sigmund Freud en relación con el origen, el contenido y la recepción del psicoanálisis, Jung rechaza tanto la llamada «teoría de las razas» como las especulaciones semejantes, por considerarlas un «fundamento sumamente insatisfactorio» para formular un juicio ajustado a los hechos, y observa:

A pesar de la evidente falta de reconocimiento de que he sido objeto por parte de Freud, no puedo dejar de admitir su importancia como crítico de la cultura y como precursor en el ámbito de la psicología, incluso teniendo en cuenta mi resentimiento. Una evaluación correcta del intento freudiano abarca la consideración de dominios que no sólo conciernen a los judíos, sino al hombre europeo en general; dominios que en mis trabajos he intentado aclarar. Sin el «psicoanálisis» de Freud yo habría carecido enteramente de la clave necesaria.[727]

De esa manera, Jung modifica sus expresiones de la turbulenta década de los treinta, cuando había negado expresamente ser discípulo de Freud, alineándose con Eugen Bleuler.

Es muy comprensible que la discusión acerca de sus obras, como por ejemplo *Respuesta a Job*, continúe en su correspondencia. Ya a comienzos de la década de los cincuenta, Martin Buber llamó a Jung «monologuista», porque en su caso, dice Buber, no se trata de la relación concreta entre Dios y el hombre, sino de una especie de gnosticismo donde falta la cualidad del auténtico diálogo: objeción formulada anteriormente por un antiguo discípulo de Jung, Hans Trüb, y que se reitera en distintas preguntas que le formulan muchos de los que le escriben.

Finalmente, están los temas teológicos, religiosos y espirituales, que la mayoría de las veces, requieren réplicas detenidas, incluyendo la discusión de cuestiones concernientes a la espiritualidad del Lejano Oriente: el *I Ching*, el Zen y el Yoga. En muchas oportunidades, Jung debe recordar a su lector que éste tiene ciertos límites teóricos como psicólogo, pues son pocos los que advierten por ejemplo, que las afirmaciones acerca de Dios, siempre aluden a la *imagen* de Dios, en tanto que el «trasfondo» de todo lo que es, en el

mejor de los casos puede entreverse, pero jamás definirse racionalmente. Puede considerarse como una afirmación objetiva de Jung lo que al final de su vida escribe a un teólogo norteamericano: «Fui el primero en destacar la eminente importancia de la religión, principalmente en el proceso de individuación, y el primero en plantear la cuestión acerca del aspecto práctico de una relación entre psicoterapia y religión».[728] Es harina de otro costal explicar por qué se intentó descalificar a Jung ya como ateo o materialista, ya como gnóstico o místico. En lo que a él concierne, escribe a uno de los pocos teólogos que dicen comprenderlo, el católico Josef Rudin:

> ...Desde siempre me ha interesado tender un puente –o al menos animarme a intentarlo– entre aquellas dos disciplinas que se hacen cargo de la responsabilidad práctica de la *cura animarum* [cuidado de las almas], esto es, la teología, por un lado, y la psicología médica por el otro. Por diferente que sea el *point de départ* de cada una de ellas, ambas se reúnen no obstante en el alma empírica del individuo humano... Los dos estamos convencidos de que nuestra arriesgada época requiere una aclaración psicológica, y que alguien debe iniciarla, aunque no puede hacerlo solo...[729]

En vida de Jung, ese inicio repercute en muchos ámbitos de la cultura y del conocimiento. Y es precisamente eso lo que halla reiterado eco en su correspondencia.

Mientras que incluso entre los colegas de su propia «escuela» sólo unos pocos logran en Küsnacht hablar con el maestro aunque sea durante una hora, Jung acepta incluso en los últimos años de su vida, una serie de entrevistas. En una oportunidad en la que Georges Duplain, escritor procedente de la Suiza de habla francesa, manifiesta su sorpresa al respecto, Jung admite que él mismo se sorprende. Indudablemente, Jung es consciente de que así puede traspasar el círculo, relativamente reducido, de la escuela junguiana, y dar a conocer sus preocupaciones a quienes se interesan por ellas. En todo caso, de ese modo se puede explicar la rápida y positiva reacción con que Jung acepta responder a una entrevista estadounidense. El 2 de abril de 1957, Richard I. Evans, profesor de psicología de la Universidad de Houston (Texas), le pregunta si está dispuesto a participar en una serie de filmes, en los que debe hablar y responder a ciertas preguntas, y que están destinados a servir como material de aprendizaje para los estudian-

tes que acceden a la Universidad. Jung advierte inmediatamente que con ello se le ofrece una buena oportunidad para presentar su obra en cuatro entrevistas filmadas de una hora cada una a quienes después podrán a su vez difundirla. Diez días más tarde llega a los Estados Unidos la respuesta afirmativa de Jung. En agosto de ese mismo año se llevan a cabo las filmaciones en Küsnacht, mientras que la entrevista propiamente dicha tiene lugar en las aulas de la Escuela Superior Técnica de Zurich. Evans y sus acompañantes, entre los cuales se encuentra un periodista de *Time Magazine*, quedan cautivados por el entusiasta y sencillo anciano aun cuando primero deben aprender a desenvolverse frente a la espontaneidad de Jung, e incluso ante sus palabras. Ya cuando sale al jardín de su casa de Küsnacht para recibir a sus visitantes, les espeta la siguiente pregunta: «¿Por qué vosotros, los psicólogos estadounidenses, me tenéis semejante odio?» ¡Nos podemos imaginar el brillo, en parte divertido, en parte malicioso y travieso, de su mirada!

No hay distancia alguna que superar. Mientras toman té, el locuaz anfitrión actúa tal como es. A Richard Evans le llama la atención el excelente inglés que habla Jung, quien lo pronuncia con el acento característico de los suizos de habla alemana: «Y el dinamismo de su persona, su capacidad expresiva y su exhuberante forma de hablar causan mucha impresión. Durante nuestra conversación comprendí que en C.G. Jung habíamos encontrado a un hombre que no sólo tenía mucho que ofrecer desde el punto de vista intelectual, sino que en el espontáneo ir y venir de la entrevista, también podría darnos un informe extraordinariamente valioso acerca de sí mismo».[730] En Time y, después, en el *Houston Post* del 16 de septiembre de 1957, se habla de la impresión que el profesor suizo ha dejado en sus huéspedes estadounidenses: «El anciano de blancos cabellos y sabia mirada se reclinó en el sofá y fumó lentamente su pipa. Sin prestar aparentemente atención al micrófono sujeto a su cuello y a la lente de la cámara que lo enfocaba, Carl Gustav Jung habló a través de las nubes de humo que rodeaban su cabeza. Su voz era plena y potente... «El mundo», dijo Jung, «cuelga de un delgado hilo, y ese hilo es el alma humana... No debemos temer ante la realidad de la bomba atómica, sino ante lo que el hombre pueda hacer con ella. Si en Moscú ciertas personas pierden los estribos, el mundo se verá envuelto en llamas. Como nunca antes, el mundo depende ahora del alma del ser humano.» Según explicó el sabio anciano, la investigación y la

comprensión del alma humana es por eso ahora más importante que nunca... Amablemente conducido por su entrevistador Richard Evans, Jung recorrió todo el vasto ámbito de sus ideas y de sus teorías acerca de la psique... La presentación de Jung fue tan inolvidable como fascinante. Por primera vez se veía ante una cámara de televisión, y por primera vez –desde sus lecciones sobre psicología y religión dictadas en Yale en 1938– volvía a dirigirse a interlocutores estadounidenses y, excepción hecha de un par de conferencias dadas en Zurich, fue aquella su única presentación pública después de diez años... Jung parecía muy alegre y bromeaba constantemente; toda la situación parecía divertirle muchísimo... En el estudio, sus ojos brillaban tras las cristales de sus gafas de montura metálica, y sus hirsutos bigotes blancos se movían cuando reía...».[731] ¡Y la risa de Jung habla por sí misma!

También Georges Duplain, al entrevistarlo dos años más tarde para la *Gazette de Lausanne*, halló en Jung un interlocutor abierto. Jung, que especialmente hacia el final de su vida se quejaba de no ser comprendido, sobre todo por los de su propio círculo, da al reportero un buen testimonio de ello:

> Habitualmente la prensa, y no sólo ésta sino también la científica, considera mis libros sólo superficialmente, sin enfrentarse con su contenido. El señor Duplain está muy lejos de esto... Por eso, al tomarse el trabajo de realizar un informe inmediato, el señor Duplain no solamente ha hecho un servicio al público interesado, sino también al conocimiento psicológico en general.[732]

Se trata de la presentación de su libro acerca de los OVNI, *Ein moderner Mythus*. Refiriéndose al inicio de la era de Acuario, Jung explica que esas cuestiones surgen, la mayoría de las veces, debido sólo a mera ignorancia de las tradiciones de la historia del espíritu.[733] Cuando se ha leído, por ejemplo, a Platón, se pasa a formar parte del círculo de quienes se han acercado mucho a la verdad, pues la idea de un gran año cósmico y de los meses cósmicos, que se extienden a lo largo de más de dos milenios, se remonta precisamente a las afirmaciones de Platón. También en este tema se mantiene Jung en el terreno de la experiencia, es decir, no extrae sus propias ideas de la antigua tradición, sino que observa, por ejemplo, las transformaciones registradas en el ámbito del simbolismo; que anuncian el final de la era (cristiana) de Piscis. Para Jung, entre los fenómenos de esa transición figura la mayor

apertura hacia lo inconsciente como tal, una creciente atención dirigida a la capacidad expresiva de los sueños, la adquisición de una sensibilidad hacia la totalización –por ejemplo, hacia la mutua pertenencia de las realidades física y psíquica– y, también, el incremento de la exigencia de autoconocimiento, de concienciación, aún cuando tales necesidades sólo puedan observarse en un número relativamente reducido de contemporáneos. Se trata de una tendencia muy importante, pues una manera unilateralmente racional y predominantemente académica de afrontar el mundo impedía lograr la totalización, necesaria para que el hombre pueda hallar el sentido de su vida.

La entrevista realizada por el reportero de la BBC y codirector del *New Statesman*, John Freeman, permitirá que un público muy amplio conozca la persona y el pensamiento de Jung. Se efectúa en Küsnacht en marzo de 1959 y es emitida por primera vez en octubre. Un momento notable de esta entrevista es cuando el periodista bruscamente pasa de las vivencias infantiles y de la educación religiosa en la casa parroquial de la familia Jung al presente, y le pregunta a bocajarro si aún cree en Dios: «¿Ahora?», pregunta a su vez Jung y se interrumpe por un momento igual que haría un sujeto sometido al experimento junguiano de asociación ante un punto clave del discurso. Reconoce entonces que se trata de una pregunta sumamente difícil. Y para sorpresa de sus oyentes añade con mucha determinación: «Lo sé *(I know)*. No debo creer, lo sé».[734] En lugar de continuar profundizando en ese punto, Freeman pasa a otras preguntas, en su opinión «más actuales»; por ejemplo, acerca de la incertidumbre del futuro y las posibilidades de que sean aniquilados la humanidad y el planeta. A la pregunta de si habrá una «tercera guerra mundial», Jung no puede contestar claramente, porque el inconsciente de sus contemporáneos se articula con muy poca nitidez. En la medida en que la conciencia conozca el peligro, el inconsciente hablará un lenguaje mucho más preciso. Pero la cuestión es, según él, que se observe cuidadosamente el alma del hombre, porque es el ser humano, la naturaleza del ser humano, aquello de donde provienen en última instancia todos los peligros. E inquietantemente el hombre no tiene conciencia de ese hecho irrecusable... ¡a pesar de la psicología!

Finalmente, la entrevista de Freeman desemboca en el tema de la muerte. Según Jung, la muerte es –desde el punto de vista psicológico– como el nacimiento, un elemento constitutivo de la

vida. Así considerada, la muerte representa una especie de entrada. El que no *quiere* atravesarla, se aparta... de la vida; con su «no» a la muerte resta sentido a su vida. Pero ¿cómo debe uno comportarse ante la muerte si se es un anciano? El consejo de Jung es claro: después de haber tratado a innumerables ancianos y haber procurado él mismo durante años dominar su propia vejez, para él sólo hay una cosa: vivir día a día y dirigir la mirada hacia adelante; tan ineludible es el fin. Quien no lo hace, y al final de su camino se desembaraza de la confianza en la vida, mira hacia atrás, se entumece y muere en vida, antes de morir.

Cuando cuenta ochenta y cinco años, solicitan a Jung otras entrevistas, y él se muestra dispuesto a satisfacer tales deseos: por ejemplo, en el caso del reportero del *Sunday Times* Gordon Young y en el de Georg Gerster, de la Radio Suiza, que ya ha actuado anteriormente como su interlocutor. En cambio, rechaza la petición de quienes no han leído a fondo sus libros o permanentemente confunden sus afirmaciones en materia de psicología con otras de índole filosófica o teológica, repitiendo así viejos malentendidos. Debido a su decreciente capacidad de trabajo, debe adoptar, frente a otra solicitud de la BBC de Londres, ciertas medidas de precaución.

Estoy cansado de hablar con gente que ni siquiera conoce los rudimentos de la psicología. Hay tantos que se llaman mis discípulos o están convencidos de entender mi «sistema», que siempre me causa terror encontrarme con un hombre que no conozco. Espero que sea usted consciente de esta seria dificultad. Toda la entrevista depende de ello.

Y en una referencia crítica a la entrevista de Richard I. Evans, añade:

Hace un par de años, la Universidad de Houston me obligó (*¡sic!*) a hacer una entrevista, y envió a un profesor de psicología que no tenía idea de nada y con el que no era posible llevar a cabo una conversación inteligente. En aquel entonces, yo tenía fuerzas suficientes para superarlo y hablar libremente acerca de un par de conceptos fundamentales de mi psicología. Hoy ya no podría hacerlo.[735]

C.G. Jung cumple los ochenta y cinco años. Y para no agobiarlo más de lo debido con la obligada celebración –pues, aunque desde el punto de vista intelectual conserva todo su rigor, padece las dificultades físicas de la vejez –los distintos actos organizados

en su honor se distribuyen a lo largo de algunas semanas. Para afrontar con mejor ánimo los acontecimientos, Jung dedica algunos días del verano a recuperar sus fuerzas en Bollingen. Cuatro semanas antes del 27 de julio, el Club Psicológico, presidido por Cornelia Brunner, celebra la primera de aquellas celebraciones, con una hermosa fiesta en el Hotel Dolder, de Zurich. La alegría con que el homenajeado acepta el hecho se demuestra en su participación y en su gratitud. Le sorprende gratamente la colaboración de Elsie Attenhofer, una artista suiza cuyo arte Jung ha admirado desde hace muchos años. En el día mismo de su cumpleaños llegan a Küsnacht felicitaciones de todo el mundo, que deben responderse. «Con cierto esfuerzo debo desempeñar el papel de destinatario, en el cual, por así decirlo, me encuentro desde hace quince años»,[736] escribe dirigiéndose a la presidenta del club. El tonel de vino que ha recibido, entre otros, de sus amigos del Club Psicológico, lo agradece como una especie de «ayuda». A las palabras de agradecimiento que le llegan del embajador de Suiza en Viena, acerca del trabajo que ha realizado a lo largo de su vida, responde con sincera gratitud: «una melodía que en la querida patria no se escucha con mucha frecuencia». Una frase elocuente: no pocas de sus expresiones de los últimos años tienen ese tono, que trasciende, no sin resignación, en palabras como éstas:

Durante años no he sido entendido o se me ha entendido erróneamente, aunque al comienzo me esforcé en lo que se refiere a mi capacidad de «comunicación y convicción lógica». Respecto de la novedad de mi objeto y de mi pensamiento, me encontré, sin embargo, en todas partes con un muro impenetrable.[737]

Recordando a su paisano de Basilea Johan Jakob Bachofen, autor de *Mutterrecht* [El Matriarcado], Jung se siente, también él, un «anacrónico». Y se conforma con «vivir póstumamente»: una chispa de esperanza entre los oscuros sentimientos de la resignación.

Con ocasión de cumplir los ochenta y cinco años, Jung es objeto de otro reconocimiento, extraordinario en su especie. La pequeña localidad de Küsnacht, donde habita desde hace más de medio siglo, lo nombra ciudadano de honor, aún cuando –como exige la tradición– no ha nacido en el cantón de Zurich. La sorpresa de Jung es por eso mayor, sobre todo cuando da a entender, en broma, que no se ha hecho «merecedor de nada por su poca aportación a la política». El cumplimiento de sus obliga-

ciones como ciudadano, tomar parte en las innumerables elecciones y ser, de ese modo, corresponsable del acontecer público, no es para un verdadero suizo un servicio, sino algo socialmente muy natural. La fama tradicional respaldada por varios doctorados *honoris causa* le parecerá más importante si a la vez es aceptado por los habitantes de su ciudad como uno de los suyos. Por eso acepta con agrado tomar parte en el banquete que el Consejo de la comunidad –con su presidente, Eduard Guggenbühl, a la cabeza– organiza para él en el hotel Sonne de Küsnacht.

Pero hay algo que no puede olvidarse. «La celebración de sus ochenta y cinco años representó para Jung un esfuerzo mucho más grande que el de los ochenta, y con tristeza debió reconocerse que realmente había envejecido cinco años. Pero superó todos los festejos sin dejar traslucir que todo aquello lo fatigaba mucho», cuenta Barbara Hannah.[738] Fue ese cansancio excesivo lo que le obligó a dejar Küsnacht durante un corto espacio de tiempo. Mientras que en otras oportunidades sólo pensaba en Bollingen como lugar de descanso, esta vez se decide a ir, junto con su amigo Fowler McCormick y su ama de llaves Ruth Bailey, a un pequeño hotel de Onnens, situado en el campo, en el oeste de Suiza. Ya antes se había sentido bien allí, cuando trataba de aislarse durante un tiempo y contar con las comodidades de una casa bien cuidada. Pero durante el viaje de ida sufre serias molestias y enferma gravemente. El médico que le atiende en el hotel teme que la muerte sea inminente. Tan pronto como se puede mover, Jung acepta llamar a sus hijos y amigos a Küsnacht. Tiene sueños que parecen aludir a la cercanía de su fin: aparece Bollingen, pero es «otro Bollingen», un lugar rodeado por una luminosidad celestial: y después una «madre glotona» que en un amplio espejo de agua enseña a su chico a sumergirse y a nadar...

Pero el final señalado por el sueño no llega, aunque –o porque– el paciente lo acepte y esté «listo para emprender el viaje». Gravemente enfermo, Jung logra, sin embargo, recuperarse de modo que a todos les resulta sorprendente. Durante algunos meses recupera incluso su capacidad de trabajo y su fuerza creativa. Esta vez Jung se abstiene de emprender su acostumbrado viaje a Bollingen o sus habituales excursiones de descanso al Tesino, y permanece en Küsnacht. En las pocas horas que puede aprovechar para el trabajo intelectual, el anciano reúne todas sus fuerzas... por última vez. Ha de dar forma a otra obra. A ello llegó de la manera siguiente.

A comienzos de 1959, cuando se difunde la entrevista televisiva de la BBC filmada por John Freeman, uno de los innumerables espectadores fue Wolfgang Foges, gerente de la editorial Aldus Books, de Londres. Este hombre, que había sido en Viena vecino de Freud y se interesaba por el desarrollo de la psicología profunda, pensó que la psicología junguiana merecía la misma popularización que el psicoanálisis de Freud, cuya difusión entre el público era indiscutible. Y como a Foges no se le había escapado que entre Jung y Freeman se había establecido una relación muy amistosa, procuró la mediación de aquél para su plan editorial. Se trataba de presentar la psicología analítica de modo, que, en lo posible, pudiera ser comprendida por el lector medio. John Freeman relata al respecto: «Acepté inmediatamente la idea y regresé a Zurich con la firme certeza de que podría convencer a Jung acerca del valor y la importancia de un trabajo semejante. Jung me escuchó en su jardín durante dos horas casi ininterrumpidas y respondió: *¡No!* Lo dijo de la manera más cortés, pero con toda determinación. Jamás había intentado popularizar su trabajo, y tampoco creía que el intento de hacerlo pudiera tener éxito. En cualquier caso, se sentía demasiado viejo y cansado para dedicarse a tal empresa».[739]

Quien conociera a Jung sabía que las decisiones que tomaba tras una detenida reflexión eran, por regla general, inmodificables. Al perseverar Foges en su intención, parecía condenado al fracaso. Pero no fue así. No sólo se multiplicaron las reacciones positivas a la entrevista emitida por la BBC, sino que a ello se añadió un sueño. En lugar de discutir en su cuarto de trabajo con especialistas, en este sueño Jung se ve en un lugar público y ante una gran cantidad de gente que lo escucha con gran atención, y –lo que es decisivo tratándose de él– la mayoría lo entiende. Por eso, cuando Aldus Books reitera su propuesta, Jung modifica su decisión y se muestra dispuesto a colaborar en la redacción de un libro provisto de interesante material didáctico. Nace así el tomo prologado por J. Freeman *Man and his Symbols* [El hombre y sus símbolos], con contribuciones de Joseph L. Henderson, Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé y Jolande Jacobi. El propio Jung escribe el ensayo «Approaching the Unconscious» [Acercamiento al insconsciente], trabajo que él mismo redacta originalmente en inglés y que alcanza de ese modo el carácter de texto accesible al público en general. Para Jung este libro es mucho más que una introducción de corte popular al mundo de sus vivencias y de su psicología. Es ante todo

la rica experiencia del médico que analiza tanto el destino del individuo como el de la amenazada humanidad. Dado que ni las religiones tradicionales ni los sistemas filosóficos son capaces, según Jung, de señalar un camino en medio de la crisis, en la sección final el autor llama la atención acerca de ese concepto de individuo que ha sido objeto del centro de sus esfuerzos, en el terreno del conocimiento y de la terapia, diciendo:

> La modificación debe iniciarse en el individuo; y cualquiera de nosotros puede ser ese individuo. Nadie puede permitirse el lujo de mirar a su alrededor y esperar a que alguien haga lo que él mismo no quiere hacer.[740]

Y ese «hacer uno mismo», que siempre significa un hacer con vistas a la construcción del sí mismo del hombre, constituyó el interés fundamental de Jung hasta el fin de su vida. También pudo realizar y concluir este trabajo, escrito a mano, e incluso introducir algunas modificaciones y añadidos, antes de que le llegara el final.

Sin duda, sus fuerzas físicas pronto disminuyeron notablemente. No obstante, recibió aún algunas pocas visitas y pudo realizar algunas breves excursiones. En la última de ellas, el 6 de mayo, exactamente un mes antes de su muerte, Jung renunció, no obstante, a sus pequeños paseos, hasta entonces habituales, según cuenta Barbara Hannah, que fue testigo de ello. Tampoco tenía deseos de hablar, si bien daba la impresión de que en todo caso deseó volver a sus amados caminos campestres. Barbara Hannah añade que por ese motivo la excursión duró más de lo acostumbrado, y que a lo largo de ella ocurrió algo muy singular: tres veces se encontraron con una boda y debieron detenerse.[741]

Esos tres encuentros con cortejos nupciales encierran un importante símbolo, el de las bodas de la muerte, esto es, el de la unificación última de los opuestos interiores al final de esta vida, tal como se la halla en la tradición religiosa, en la mitología y en la poesía: «La muerte llama a las bodas» (Novalis). Jung, a quien la Bollingen terrestre empieza a resultarle indiferente, porque dirige la mirada ya a la «otra Bollingen», puede que pensara en la experiencia que le supuso la muerte de su madre. No mucho tiempo antes había narrado esa circunstancia en su libro de memorias. Se hallaba en el Tesino cuando Emilie Jung-Preiswerk murió inesperadamente en Küsnacht. La noche anterior había tenido un

sueño terrible en sí mismo, en el que se desarrollaban ciertos acontecimientos caóticos en un lugar primitivo: en un marco selvático se veían gigantescas rocas. Pero ese sueño, que suscitaba el terror de la muerte, venía a decirle, en resumen,

...que el alma de mi madre había sido incluida en aquel contexto más amplio del sí-mismo, más allá del ámbito de la moral cristiana, a saber, en la totalidad natural y espiritual que comprende el conflicto de los opuestos. Me fui inmediatamente hacia mi casa, y por la noche, cuando me hallaba sentado en el tren, experimenté un sentimiento de gran tristeza; pero en lo más profundo de mi corazón yo no podía estar triste por una singular razón: durante todo el viaje escuché incesantemente música de baile, risas y gritos de alegría, como si se estuviese celebrando una boda. Esa experiencia se hallaba en evidente contraposición con la terrible impresión del sueño...

Jung no se hace ninguna ilusión acerca de la temible brutalidad de la muerte, ya se trate del acontecimiento físico o del acontecimiento psíquico asociado a aquél. Pero ésos no son los únicos aspectos. Para él existe aún otro punto de vista, según el cual la muerte representa una manifestación de alegría:

Sub specie aeternitatis [desde el punto de vista de la eternidad] la muerte es un matrimonio, un *mysterium coniunctionis.* El alma alcanza, por así decirlo, la mitad que le falta, logra la totalización.[742]

El mismo Jung recuerda a este propósito el aspecto alegre de las bailarinas en los sarcófagos griegos o en las bodas de la muerte del gran cabalista Rabí Simón ben Jochai.

Uno de los pocos visitantes con quien Jung –aparte de los miembros de su familia, parientes y amigos muy allegados– estuvo dispuesto a conversar hasta la última época de su vida, fue el escritor chileno, perteneciente al servicio diplomático, Miguel Serrano, quien ha relatado pormenorizadamente sus encuentros con Hermann Hesse y Carl Gustav Jung. Durante muchos años, Serrano representó a su país en la India. Conocía muy bien la espiritualidad y la tradición orientales. Al recorrer las tierras antárticas llevaba en su equipaje el libro de Jung *Las relaciones entre el yo y el inconsciente.* «Allí, rodeado de gigantescos témpanos, en el impresionante estrépito de las masas de hielo al deslizarse y caer al mar, en una atmósfera de resplandeciente luz y ardiente calor, estudié la obra de Jung. En un aislamiento casi completo empecé a buscar

algo que constituyese un puente por encima del abismo que separa el yo del hombre moderno de su inconsciente».[743] A la vivencia externa se añade –compensándola– la vivencia interna, preguntándose el autor qué ha tenido mayor importancia para él: el viaje a los hielos eternos o el libro de Jung, el cual le recuerda –lo mismo que la psicología analítica en general– un moderno camino de iniciación. Pues ya en el primer encuentro con Jung, «aparte de la vitalidad que habitaba en él, se adivinaba su gran bondad, agregándose a ello una cierta ironía e incluso sarcasmo. No obstante, lo que a mí me impresionó más fue el halo de lejanía y de misterio que lo rodeaba. Advertí también que aquel hombre bondadoso tenía además un aspecto demoníaco que podía aparecer inesperadamente a partir de la más mínima chispa. Su mirada era penetrante y escrutadora; parecía como si mirara más allá de los cristales de sus gafas, y acaso también más allá del tiempo».[744] El visitante chileno advirtió lo que también llamó la atención de otros visitantes que han comparado al hombre adulto con los retratos de su niñez: la imposibilidad de comparar el antes y el ahora en la mirada de aquel hombre, que debió de llevar a cabo una aparente transformación, la cual se manifestaba incluso en su fisonomía y no podía explicarse claramente por el mero paso del tiempo. Se aduce que tal cosa podía comprobarse ya cuando Jung tenía cincuenta o sesenta años.

Tras ese primer encuentro en 1959 en un hotel de Locarno tuvieron lugar otros: el último fue el 10 de mayo de 1961, apenas un mes antes de la muerte de Jung. Lo mismo que la correspondencia que ambos hombres intercambiaron, sus conversaciones se concentraban en el tema fundamental del esoterismo que Jung en su obra más tardía llamó el *mysterium coniunctionis,* el matrimonio sagrado, ya se trate de su aspecto místico o del mágico, como en el tantrismo. En un texto de Serrano titulado *Las visitas de la reina de Saba,*[745] al que Jung aportó uno de los últimos prólogos que escribió, se recoge ese gran tema. Con razón le dijo Ruth Bailey a Serrano, con ocasión de la última visita de éste a Jung: «Debe de existir entre usted y Jung un vínculo muy estrecho. Cuando le ve está siempre muy contento. También hoy espera su visita con interés». Sonriente y con mirada pícara, el anfitrión comenta: «Sí, así es. El espíritu atrae al espíritu. Sólo vienen las personas apropiadas. Es el inconsciente quien nos guía, pues el inconsciente es sabio».[746] Por lo tanto, Serrano es para él uno de los «apropiados», en tanto que

muy valorados colegas y amigos de Jung desde hace meses llaman en vano a su puerta.

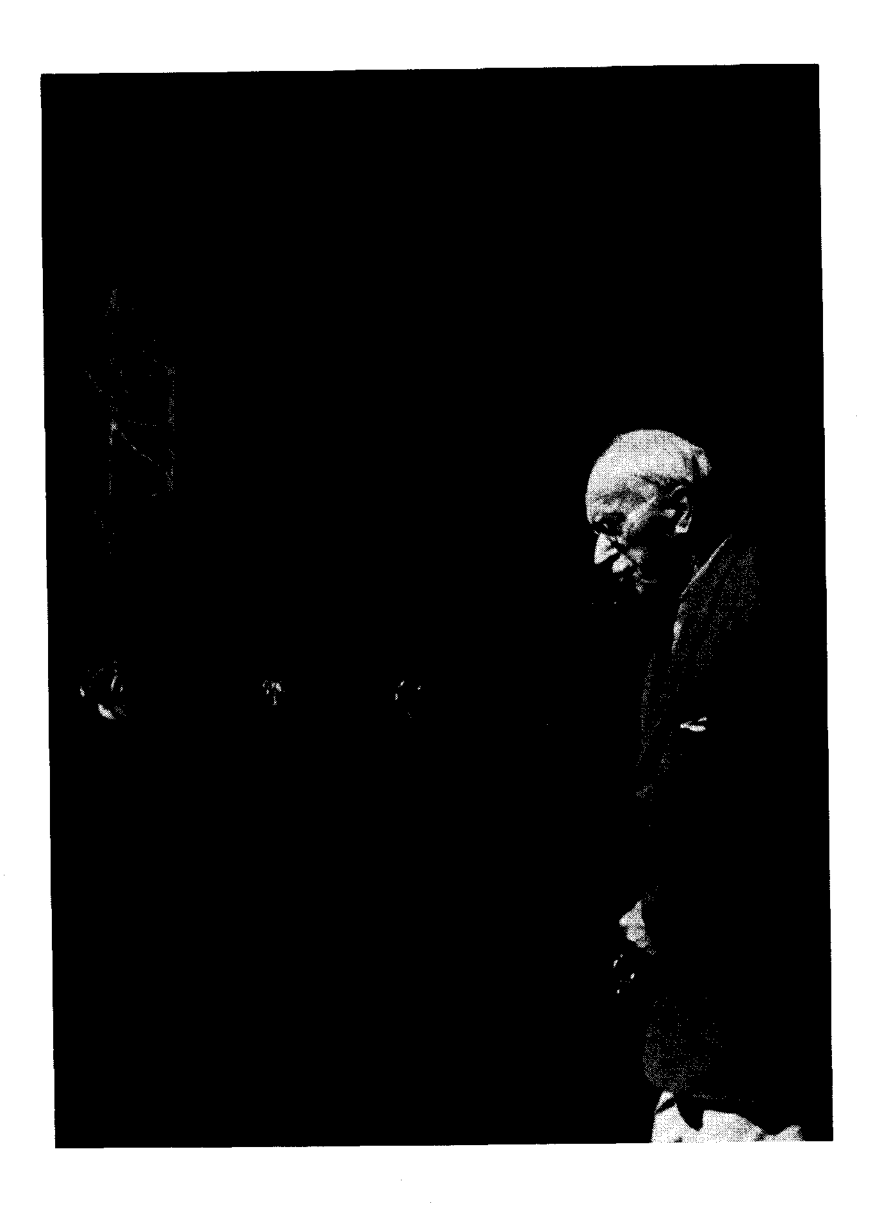
Después de pasar semanas enfermo, tras un ataque de apoplejía, después de varios días yaciendo en la cama y sufriendo una gran debilidad, aquella tarde del 10 de mayo de 1961 C.G. Jung parecía reanimado. Su espíritu sigue vigilante y lúcido. Hablan acerca de la experiencia de los límites, de la cercanía de la muerte. Según las anotaciones de Serrano, para Jung

Hoy nadie presta ya atención a lo que hay detrás de las palabras... a las ideas que constituyen su fundamento. Y sin embargo es la idea lo único que verdaderamente existe. Mi trabajo consistió principalmente en darle nuevos nombres a esas ideas y a esas realidades. Tomemos por ejemplo la palabra «inconsciente». Acabo de terminar la lectura del libro de un budista Zen chino. Al leerlo tuve la impresión de que hablábamos de la misma cosa, y que sólo empleábamos palabras distintas para designarla. El uso de la palabra «inconsciente» no es lo decisivo; lo que cuenta es la idea que se halla detrás de esa palabra.[747]

En esas últimas semanas, Jung no sólo lee literatura oriental, por más que el visitante desprevenido pueda sorprenderse al encontrar al anciano vestido con un traje ceremonial japonés y sentado en un sillón junto a la ventana: un médico que siempre había hablado a sus pacientes de la realidad del hombre occidental: ¡el hecho de Cristo! Sobre una mesita que se encuentra junto a Jung puede verse *Le phénomène humain* (*Der Mensch im Kosmos* en la traducción alemana), de Pierre Teilhard de Chardin. Este jesuita francés, gran místico y filósofo de la naturaleza, escasamente conocido durante su vida, es objeto de un verdadero descubrimiento en la década de los sesenta, aunque por poco tiempo. Jung es uno de sus lectores. A la pregunta de si ya lo ha estudiado detenidamente, Jung contesta: «Sí, y es un libro maravilloso».

Pero ¿se trata de libros, de sistemas de pensamiento, de formas de terapia? Serrano da a entender cómo ve él al maestro de Küsnacht: como a una persona que ha colocado nuevamente al hombre de este siglo en relación con lo oculto, con lo espiritual. Y deja hablar nuevamente a Jung.

Ante todo he intentado hacerle ver al cristiano lo que realmente es el Redentor y lo que significa la Resurrección. En nuestros días nadie parece saberlo todavía o acordarse de ello, pero la idea continúa viviendo en los sueños...[748]



C.G. Jung en la última época de su vida: ante la puerta de su casa de Küsnacht.

Ha llegado el momento de la separación. El visitante y el anfitrión saben que las fuerzas no dan para más. La hija y el yerno se hallan ante la puerta y aguardan a su padre. Miguel Serrano ha escrito acerca de muchos de los pensamientos que unían a los dos hombres, pero un pensamiento, una imagen, un sueño queda grabado para siempre. Procede de un encuentro anterior, cuando Jung hablaba como para sí mismo:

Había una vez una flor, una piedra, un cristal, una reina, un rey, un palacio, un amante y su amada, en algún lugar, hace mucho, mucho tiempo, en una isla en medio del océano, hace cinco mil años... De esa especie es el amor, la flor mística del alma. Ese es el centro del sí-mismo...

Y continúa Jung, como en un sueño: «Nadie entiende lo que digo. Sólo un poeta podría entreverlo». Y replica Serrano: «¡Pero si usted mismo es poeta!... Y esa mujer, ¿vive aún?». Como emergiendo de un pasado mítico y regresando a la dimensión histórica, Jung responde, dejando al otro la tarea de descifrarlo (si ello tiene importancia): «Ella murió hace ocho años... Yo estoy demasiado viejo...».[749] Resta establecer si esa indicación temporal es correcta y procede de un registro exacto de la conversación, o si esas palabras dichas en 1959 se refieren a seis años antes, a Toni Wolff, muerta en 1953. Pero si esto último es lo correcto, se destacaría entonces una vez más que la estrecha relación existente entre Jung y Toni Wolff habría sido mucho más que amistosa, lo cual, de nuevo, podría llegar a escandalizar a los justos...

Bajo el signo de la totalización. El final

El fin de C. G. Jung es inminente: restan sólo algunas semanas y algunos días, durante los cuales sus fuerzas van decreciendo. Hace meses que sabe –y ocasionalmente lo dice– que está, según sus propias palabras, «próximo a la partida». Todavía siente deseos de pasear una vez más en su propio automóvil. Hay que despedirse del mundo y de las cosas que se hallan a su alrededor. La Bollingen terrenal se ha perdido ya en el horizonte. Una y otra vez, su mirada se dirige al lago, desde la terraza de su casa de Küsnacht. Sus últimos días transcurren entre el dormitorio y el cuarto de trabajo, en el primer piso. El 17 de mayo sufre una embolia, un coágulo en el cerebro. Los pocos visitantes que aún se presentan advierten en él una ligera dificultad al hablar. Ruth Bailey, que se halla noche y día junto a Jung, cuenta: «Ocurrió durante el desayuno... Después de algunos días volvió a recuperarse, y le costaba menos hablar. Sólo que ya no podía leer bien, de modo que la mayoría de las veces yo le leía en voz alta. Llegó entonces el 30 de mayo: tras un día nuevamente tranquilo y dichoso, justamente cuando tomábamos el té junto a la ventana de su cuarto de trabajo, le sobrevino un ataque de apoplejía. Fue ésa la última vez que estuvo en su cuarto de trabajo; desde entonces permaneció todo el tiempo en su dormitorio».[750]

«¿Sabe la gente que agonizo?», preguntó una vez, como si quisiera asegurarse de que en la lejanía sus amigos fuesen informados de su despedida del mundo. Pero hay noticias más impresionantes que una simple información externa. Jung lo sabe. Sobre todo no quiere mantenerse callado, como es el propósito de los que se hallan más próximos a él. A quien ha ingresado ya en el último tramo de la vida se le presentan visiones, significativos sueños diurnos y nocturnos. Ocho días antes de su muerte cuenta a Marie-Louise von Franz una visión de acuerdo con la cual se veía destruida gran parte de la tierra. «Gracias a Dios, no todo», añadió: una mirada de esperanza en la oscuridad de sus presentimientos.

Ruth Bailey relata a Miguel Serrano sus conversaciones de los últimos días. En una carta del 16 de junio, diez días después de su muerte, le escribe: «Durante los dos últimos días vivía ya en un mundo lejano y veía en él cosas maravillosas y soberbias que yo soy incapaz de describir. A menudo sonreía y era feliz. Cuando nos sentamos por última vez en la terraza, habló de un sueño beatífico que había tenido; dijo: "Ahora conozco la verdad, y sólo me resta por saber una pequeña parte de ella. Cuando la conozca, estaré muerto". Después tuvo todavía otro sueño que me contó por la noche. En él vio un gigantesco bloque de piedra redondo que se hallaba sobre un elevado pedestal. Al pie de la piedra había grabada una inscripción: "En conmemoración de tu totalidad y unidad"». Ruth Bailey añade la siguiente observación personal: «Durante todos aquellos días yo debiera haber sabido que iba a abandonarme. Probablemente yo lo sabía en mi interior, pero me lo ocultaba. Y eso estaba bien; de otro modo, apenas habría podido hacer lo que tenía que hacer por él. Sólo así me era posible velar junto a él día y noche...».[751]

El sueño contado por Ruth Bailey contiene aún otros motivos; por un lado, Jung ve muchos recipientes a la derecha de un lugar cuadrangular; por otra parte, ve cómo alrededor de ese sitio crecen árboles de raíces filamentosas. Entre las raíces se destacan por su brillo unos hilos dorados. Esos elementos oníricos que se articulan para formar una imagen de la totalidad, remiten al marco de los antiguos misterios, a los símbolos de la semilla que germina, esto es, del renacimiento. En el antiguo Egipto se hablaba de las partes en que había quedado dividido el dios Osiris tras su descuartizamiento, las cuales eran guardadas en recipientes, y cuya resurrección era segura. Piénsese en el dios de la resurrección, Adonis,

cuya simiente, que germinaba rápidamente, se recogía en vasos y cajas, produciéndose la llegada de la nueva vida. El evangelio de San Juan habla del grano que cae en la tierra, muere y precisamente por eso produce «mucho fruto» (Juan, 12, 24). Barbara Hannah recuerda que Jung utilizaba muchas veces la imagen del recipiente cuando se trataba de aceptar a un discípulo o a un paciente. Jung solía decir entonces poco más o menos: «Supongo que es un buen recipiente, y por eso podría colocar algo en él».[752] Es indudable, por lo tanto, que la imagen y el símil de las raíces desempeñaban un importante papel en el mundo de las representaciones de Jung, y que por eso constituyen naturalmente un medio de expresión de sus sueños. En su libro de memorias se encuentra un párrafo en el cual se habla de las raíces:

La vida siempre me ha parecido como una planta que vive de su raíz. Su verdadera vida no es visible, se esconde en la raíz; lo que se ve por encima del suelo dura sólo un verano. Después se marchita: un fenómeno efímero. Si se piensa en las generaciones y procesos de la vida y de las culturas, se tiene la impresión de una nulidad absoluta; pero yo nunca he dejado de experimentar el sentimiento de algo que vive y subsiste bajo el cambio eterno. Lo que uno ve es el retoño, que siempre perece. La raíz subsiste.[753]

Es, pues, el testigo de un mundo imperecedero que, a través de la creación de su inconsciente (en la medida en que ello pueda verificarse), halla por última vez la confirmación de aquello que ha determinado su vida y su obra, por más que, en aquel que se halla marcado por la debilidad y a veces anulado por la resignación, el yo terrenal de su faceta «número uno» pueda quedar vencido por la idea de la transitoriedad y la ignorancia.

En la tarde del 6 de junio de 1961, a eso de las cuatro, todo ha concluido. Jung muere en su casa de Küsnacht rodeado por su familia. El «ardiente daimon» de su voluntad de vivir –como lo llamó una vez ocho años antes– se ha escapado. Bien puede suponer un tributo a esa ansia vital las últimas palabras que la noche anterior le había dicho a Ruth Bailey, la mujer inglesa que lo asistía: *«Let's have a really good red wine tonight»*. Siempre tenía su buena provisión de vino tinto, uno de sus placeres favoritos.

Posteriormente se supo que no pocos de los amigos cercanos a Jung en cierto modo «se habían enterado» de su muerte. Laurens van der Post, por ejemplo, una tarde que viajaba en barco desde

Africa hacia Europa, experimentó repentinamente una visión que describe de la siguiente forma: «Me veía en un valle profundo y oscuro, en un sitio en el que se producían aludes, en medio de montañas escarpadas cubiertas de nieve. Me asaltó el presentimiento de una catástrofe inminente. Sabía que en el mundo de mi visión bastaba con que yo levantase la voz para hacer que la nieve cayese furiosamente sobre mí. Entonces, en el lejano poniente, sobre una de las cumbres del monte Cervino, iluminado aún por la luz del sol, apareció Jung. Estuvo allí durante un momento, tal como lo había visto algunas semanas antes junto a la puerta, en el extremo del jardín de su casa; me hizo señas con la mano y me gritó: "¡Hasta pronto!" Y desapareció entonces sobre la lejana ladera de la montaña. Entonces me dormí, y continué durmiendo durante toda la tarde y la noche. Al día siguiente me desperté cuando el sol salía, y corrí las cortinas de la ventanilla. Vi pasar un gran albatros blanco, solitario, y el sol, en su ascenso, parecía fuego. Al pasar, el ave volvió su cabeza y me miró directamente. Yo había hecho aquel viaje innumerables veces, y jamás me había ocurrido algo semejante; tenía la sensación de que se acababa de



Sepulcro de la familia Jung en el cementerio de Küsnacht (fotografía de la década de los sesenta).

celebrar un ritual monstruoso... Apenas volví a la cama, el camarero me trajo una bandeja con té y las noticias. Las leí con indiferencia. Lo primero que vi fue la noticia de que en la tarde anterior Jung había muerto en su casa de Küsnacht. Si se considera el tiempo y la posición del barco, resultaba claro que mi sueño o visión había aparecido en el momento de su muerte».[754]

Fenómenos de sincronicidad como el referido son muy corrientes. El día de la muerte de Jung se registra una cierta acumulación de ellos. Poco después del fallecimiento se produce una fuerte tormenta. Un rayo cae sobre un elevado álamo que se yergue en la costa del lago que hay junto al jardín, dejando una profunda herida en el tronco; el suelo queda cubierto de pequeños trozos de corteza. Barbara Hannah cuenta que poco antes del instante de la muerte de Jung, ella había estado allí para retirar su automóvil. Comprobó entonces que la batería, relativamente nueva, estaba descargada. Cuando más o menos una media hora más tarde Ruth Bailey le comunica telefónicamente la noticia de la muerte, Barbara Hannah, según ella misma dice, comprendió mejor el carácter acausal de aquella «casualidad».

A pesar de su carácter extraordinario, los fenómenos acausales de esa especie fueron para Jung, algo tan natural como la vida misma o como el sueño. Era consciente de que hoy más que nunca es necesaria una ampliación de la visión y de la conciencia para que «lo maravilloso» no se escinda de lo pretendidamente normal. Lo expresó de manera muy sencilla pocos meses antes de su muerte, en una carta del 10 de agosto de 1960:

Es muy posible que veamos el mundo desde su reverso y que pudiéramos hallar la respuesta correcta si modificásemos nuestro punto de vista y lo contemplásemos desde el otro lado, esto es, no desde fuera sino desde dentro.[755]

Pero esta afirmación acerca de la necesidad de ir de fuera a dentro no puede considerarse tajante. Jung conocía y prestaba atención a la dimensión de lo intermedio. Por eso, acaso no sea fortuito que dos días antes de escribir esa carta escribiese también, a propósito de la muerte de su amigo inglés Victor White, la siguiente frase:

El misterio de la vida está siempre oculto entre los dos, y el verdadero *mysterium* es el de no poder descubrir la palabra y no poder agotar los argumentos.[756]

Y Gerhard Adler, coeditor de las *Collected Works* y, más tarde, de las cartas de C. G. Jung –también él pertenecía al grupo de los últimos visitantes de Jung– cuenta de su último encuentro: «Se hallaba sentado en la biblioteca y parecía profundamente concentrado en sí mismo. Podía percibirse claramente que su atención estaba dirigida enteramente al dominio interno de las imágenes psíquicas. Entonces advirtió mi presencia, y en un santiamén cambió su expresión. Se volvió hacia mí, y en lugar de la profunda introversión apareció una cordial y viva atención. Los dos aspectos: concentración en el mundo interno y dedicación inmediata a los otros seres humanos, transmitían la impresionante imagen de la totalidad de aquel hombre».[757]

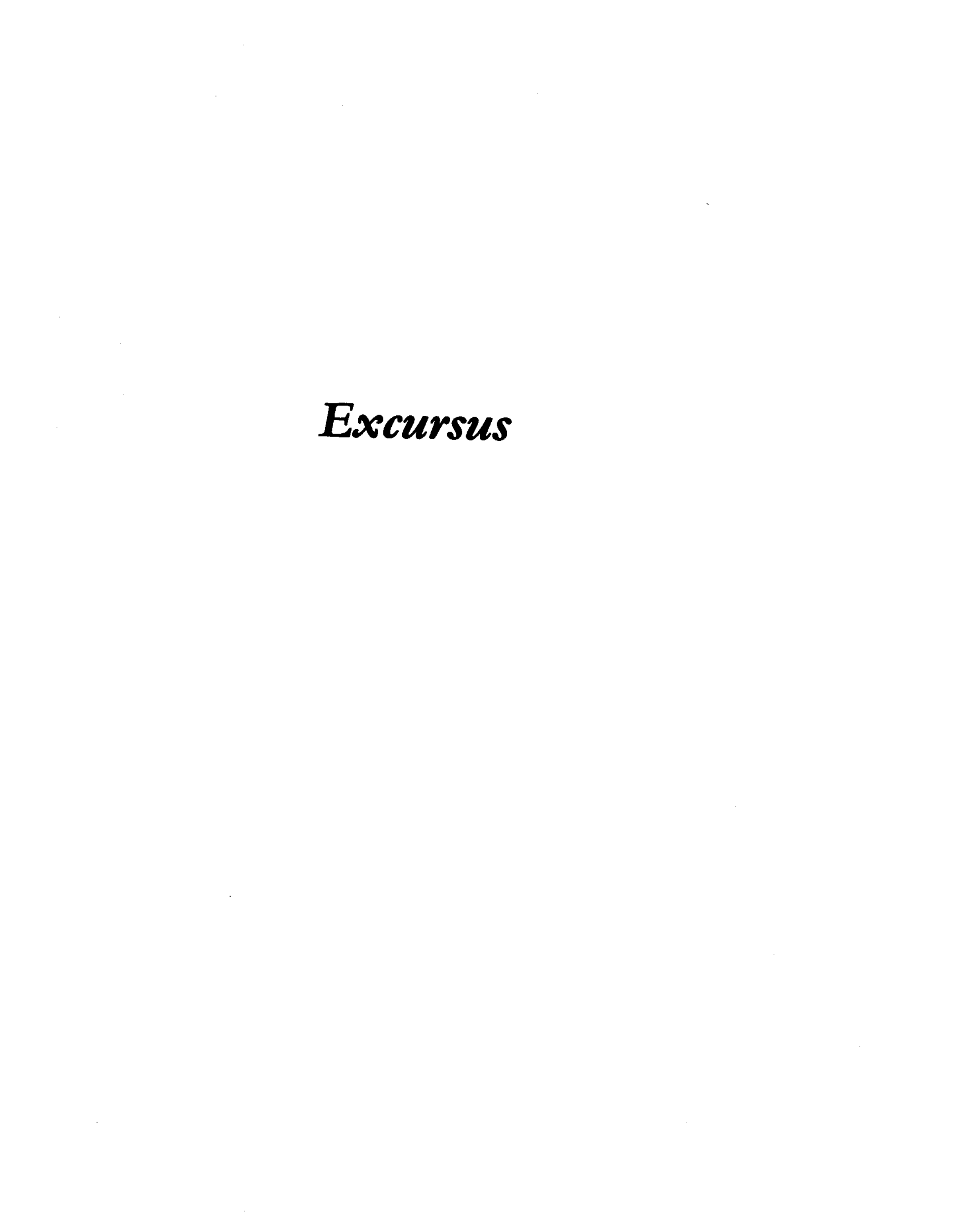
Después de los funerales en la iglesia de Küsnacht, Carl Gustav Jung fue sepultado en el cementerio de la localidad. La losa sepulcral, rectangular y de la altura de una persona, lleva el escudo de la familia Jung, y junto a él los nombres del padre, de la madre, de su hermana Gertrud, de Emma Rauschenbach y de Carl Gustav Jung. En los frisos superior e inferior se repite la sentencia que él mismo eligió para su casa:

Vocatus atque non vocatus deus aderit
(Llámesele o no, Dios estará presente.)

Los lados derecho e izquierdo contienen una frase tomada del capítulo de la resurrección (I Corintios, 15, 47):

Primus homo de terra terrenus
Secundus homo de caelo caelestis
(El primer hombre procede de la tiera y es terrenal;
el segundo hombre procede del cielo y es celestial.)

Excursus



Conciencia occidental y espiritualidad oriental

En vida de C. G. Jung, y también después de su muerte, no faltó quien le reprochara que no sólo había despertado el interés por la religiosidad oriental, sino fortalecido las tendencias sincréticas –esto es, orientadas a la mezcla de elementos religiosos de diverso origen– del hombre de hoy. El conocido teólogo holandés Willem A. Visser't Hooft, durante varios años secretario general del Consejo Ecuménico Eclesiástico, caracterizó la escuela de C. G. Jung como «la más poderosa de las fuerzas» que apoyan esa tendencia. Aun cuando Visser't Hooft no declara, por principio, que los esfuerzos de Jung carecen de fundamento en el terreno de la psicología de la religión, llega, no obstante, a la siguiente conclusión: «La psicología de Jung contribuye, en todo caso, directa o indirectamente, a la creación de un eclecticismo religioso en el cual se reúnen las concepciones religiosas más diversas sin ningún discernimiento verdaderamente espiritual».[758]

Antes que el protestante holandés diera a conocer su crítica, Jung (1936) había reprochado al protestantismo, fragmentado en centenares de ramas, su «incapacidad» que facultó la aparición de «formaciones sincréticas y la importación masiva de sistemas religiosos exóticos»; según él, habría surgido un cuadro que correspon-

de más o menos al sincretismo helenístico de los siglos III y IV.[759] Al mismo tiempo, no puede negarse que, de hecho, en muchas ocasiones Jung hace que se eche de menos una clara distinción; por ejemplo, en aquel párrafo de su ensayo *Yoga und der Westen* [El yoga y Occidente] donde menciona movimientos tan difícilmente comparables entre sí como *Christian Science*, la teosofía anglohindú de Helene Petrowna Blavatsky y Annie Besant, y la antroposofía de Rudolf Steiner. No obstante, a la crítica de que es objeto acerca de generalizar sin una base suficiente, puede responderse señalando, por una parte, que Jung no aspira a que se le entienda como un historiador de la religión ni como propagandista de la religiosidad oriental y, por otra, que sus afirmaciones psicológicas no deben confundirse con afirmaciones teológicas y filosóficas. Por eso, en el caso de Jung, la apologética eclesiástica habitual no es suficiente.

Ahora bien, en el terreno de la comparación de las formas culturales hay muchas investigaciones que ponen de manifiesto la diferencia existente entre la cultura oriental (asiática) y la occidental (europea y americana), «sobre la base de principios estructurales claramente demostrables» (William S. Haas). Estas diferencias con respecto a la concepción del tiempo y de la realidad, y las relacionadas con el pensamiento filosófico, han sido expuestas por doquiere y explicadas con bastante frecuencia. En este sentido, Jean Gebser, está en lo cierto al subrayar que, de por sí, el concepto de «oposición» derivado de la racionalidad occidental no basta para caracterizar la contraposición entre los dos hemisferios culturales y espirituales. Basándose en su tesis fundamental sobre las ideas de Jung, explica: «La idea de que Occidente y Oriente son opuestos es errónea... Occidente y Oriente son complementarios. Comparado con el carácter dual, disociador, de la oposición, el carácter de la complementación es de naturaleza polar, armonizadora. La oposición es un concepto; la complementación, una constelación... El pensamiento únicamente racional de la oposición, conduce a la disociación y, a la larga, a la muerte. En cambio, si uno se desplaza conscientemente en el campo de tensiones polares de la complementación, se manifiesta la posibilidad de una totalidad armónica».[760]

Mucho antes que estos dos autores, Rudolf Steiner había emprendido el tratamiento del tema, encontrando llamativas correspondencias.[761] Deben considerarse aquí ante todo dos pares de términos que en la psicología junguiana se hallan en relación de

polaridad: consciente e inconsciente por un lado y, por otro, la actitud extravertida e introvertida del ser humano. Cada uno de los factores del par requiere una cierta aproximación al otro, o una armonización con él. Sólo así se perfila el concepto de la totalización. Dicho de otro modo: el encuentro de Oriente y Occidente se relaciona con el proceso de individuación de la humanidad, esto es, con esa gran tarea del presente y del futuro cuya profundidad y cuyo total alcance hasta ahora apenas se vislumbra. Es cierto que los versos escritos por Rudyard Kipling en 1889 –*Oh, East is East and West is West / And never the twain shall meet*– se han convertido casi en un refrán, pero han perdido validez hace mucho tiempo, aun cuando hasta ahora ese «encuentro» se haya producido ante todo en el terreno económico y tecnológico, y grandes sectores de Asia hayan sido inundados por la racionalidad occidental. A su vez, ha llegado a Occidente una espiritualidad oriental de la que los propios chinos, japoneses e hindúes occidentalizados se hallan muy alejados. Jung advertía sobre el peligro de que las concepciones religiosas tradicionales se desmoronaran debido a la incomprensión de sus «guardianes».

«Entre nosotros puede ocurrir lo mismo que en China, donde, por ejemplo, un filósofo como Hu Shih se avergüenza de saber algo acerca del *I Ching* y donde se pierde el significado profundo del concepto de Tao, y en lugar de ello se veneran las locomotoras y los aeroplanos».[762]

Con respecto a la discusión suscitada por un trabajo de Arthur Koestler, Jung escribe, a los ochenta y cinco años, en una carta dirigida a Melvin Lasky, su visión del panorama de la realidad de Occidente y Oriente, explicando la actitud espiritual propia del hombre occidental, determinada por la *ratio* y la extraversión:

Una concepción racionalista aborda sólo un aspecto del mundo, pero mo abarca, ni con mucho, todas las posibilidades de la vida. Las experiencias psíquicas no tienen sus raíces sólo en el exterior, y los contenidos espirituales no derivan únicamente de la percepción sensible. Hay una vida psíquica irracional, interna, la llamada vida «espiritual», de la cual, a excepción de algunos «místicos», nadie sabe casi nada, o no quiere saberlo. La mayoría de las veces la «vida interior» es considerada como un sinsentido y, de ser posible, debe hacérsela cesar. Evidentemente, ello vale hoy tanto para Oriente como para Occidente. Sin embargo, en el interior del hombre se halla el origen y la fuente inagotable del yoga, del Zen y de muchos otros movimientos espirituales de Oriente y de Occidente.[763]

De tal modo Jung reconoce, por una parte, la necesidad de complementación que tiene la mentalidad occidental, dominada por el intelecto: sabe que Oriente y Occidente representan cada uno una mitad de un único universo espiritual, y que cada una de esas perspectivas, aun cuando se encuentren en contradiccón recíproca, tiene su justificación psicológica. Pero, por otra parte, Jung no oculta su arraigo en la tradición occidental y cristiana, lo cual hace que le parezca imposible que el hombre europeo adopte sin más, o meramente imite, las estructuras del espíritu oriental, por mucho que las admire.

Antes de intentar hallar las innumerables afirmaciones de Jung a propósito de problemas generales y especiales de la vida espiritual de Oriente –en las *Obras Completas* se hallan reunidos en el tomo XI los trabajos específicos con el título de «Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion» [Acerca de la psicología de la religión occidental y oriental]– hay que preguntarse qué importancia adjudica él a ese dominio. En el prólogo a la segunda edición de *El secreto de la flor de oro*, editado por Richard Wilhelm, Jung aclara su posición respecto de las interpretaciones erróneas –como las mencionadas al comienzo– que pueden pasar inadvertidas a muchos lectores del libro.

Reiteradamente se ha dicho que el objetivo de ese libro es ofrecer al público un método para alcanzar la felicidad. «Estas personas han intentado entonces –desconociendo enteramente todo lo que decía en mi comentario– imitar el "método" del texto chino. Esperamos que esos representantes de tan bajo nivel espiritual hayan sido sólo unos pocos».[764]

Jung considera como segundo malentendido creer que en ese comentario habría explicado su especial método psicoterapéutico, de modo que se interpretaría como que sugiere al paciente ideas orientales con determinados fines curativos. Según Jung, esa opinión errónea está basada en creer que la psicología apunta a determinada meta y que no es una ciencia empírica, tal como él siempre ha sostenido.

También en otros contextos Jung procuró aclarar estos malentendidos. Característico de su actitud respecto de Oriente –por ejemplo– es el discurso conmemorativo que pronunció en Munich el 10 de mayo de 1930 con ocasión de la muerte de Richard Wilhelm. Reclama allí, como condición para comprender la cultura espiritual de Oriente, la superación de los prejuicios y, al

mismo tiempo, una apertura a la espiritualidad ajena. menciona también la necesidad de «una entrega comprensiva, más allá de todo resentimiento cristiano, más allá de toda arrogancia europea». Y agrega:

> No ayudaría en absoluto a la Europa espiritual una mera sensación o una nueva excitación de los nervios. Más bien, para poseer debemos aprender a ganar. Lo que Oriente tiene que darnos debe ser para nosotros una ayuda en el trabajo que aún tenemos que realizar. ¿De qué nos sirve la sabiduría de los Upanishads, de qué nos sirven las ideas del yoga chino si abandonamos nuestros propios fundamentos como si fueran errores que han subsistido, y como piratas sin patria nos establecemos furtivamente en costas extranjeras? [765]

También es muy claro el orador al aludir a la necesidad de ampliar el concepto europeo de ciencia y de subrayar que quien desee adquirir la sabiduría de China debe ante todo comenzar por sí mismo, por el autoconocimiento que proviene de las tradiciones europeas, pues «nuestro camino comienza por la realidad europea, y no por los ejercicios de yoga, los cuales sólo pueden ocultarnos nuestra realidad». Jung presiente (¡en 1930!) que «el espíritu de Oriente está verdaderamente *ante portas*». Y sopesa dos posibilidades en el inminente encuentro de Oriente y Occidente: éste puede ser recibido como fuerza salvadora, pero también como «peligrosa infección». El dignosticador deja a cargo de la capacidad de decisión de cada sujeto lo que éste resuelva respecto de esas posibilidades. Entretanto, después de más de medio siglo, se alcanzan las correspondientes experiencias, tanto positivas como negativas.

En febrero de 1936, casi seis años después de aquel discurso, Jung publicó en la revista *Prabuddha Bharata*, de Calcuta, su artículo «Yoga und der Westen». Si los estudios que realizó con Richard Wilhelm lo estimularon a profundizar en el conocimiento de la tradición del oriente asiático, este pequeño tratado muestra cómo, desde su posición de psicólogo occidental, valora el sistema de ejercitación espiritual y corporal de la India. Indudablemente, en esa evaluación influyeron los estudios sobre Kundalini-Yoga llevados a cabo con el especialista en hinduismo Wilhelm J. Hauer. Allí observa Jung primeramente el proceso que ha conducido al hombre occidental a enfrentarse con el conflicto entre fe y saber, entre la revelación religiosa y el conocimiento racional, y comprueba una ausencia de caminos que linda con la anarquía anímica... A lo largo

de su desarrollo histórico, el hombre europeo se ha alejado tanto de las raíces, que su espíritu finalmente se ha disociado en fe y saber, del mismo modo en que toda exageración psicológica se resuelve en pares de opuestos.[766]

A pesar de estas palabras, Jung reconoce que algunos aspectos de la historia de la conciencia, examinados con más detalle por Erich Neumann,[767] se han anticipado en ese camino. El resultado al que Jung llega –significativamente publicado en una revista india– es el siguiente:

La disociación del espíritu occidental imposibilita ya desde el comienzo la realización adecuada de las intenciones del yoga. El hindú no sólo conoce su naturaleza, sino que sabe también hasta qué punto él es esa misma naturaleza. El europeo, en cambio, tiene una ciencia de la naturaleza; y de su propia naturaleza, de lo que hay en él de naturaleza, es sorprendentemente poco lo que sabe.[768]

Se advierte en estas palabras la exigencia de una concepción del hombre que abarque toda la realidad, tanto la conciencia como el inconsciente. Además, el psicólogo observa la disposición anímica del hombre oriental, completamente distinta de la del occidental. Por eso aconseja estudiar cuidadosamente el yoga, lo cual no equivale a decir que se deba practicar a toda costa, pues es justamente esta práctica de un método oriental de formación lo que no puede tomarse demasiado en serio. Las consideraciones de Jung culminan con una audaz predicción: «Con el correr de los siglos, Occidente producirá su propio yoga, sobre la base creada por el cristianismo».[769] Para estimar debidamente estas palabras se ha de evitar confundir lo que en ellas se menciona con lo que a veces se conoce como «yoga para cristianos» o «yoga para Occidente». Evidentemente, Jung piensa en algo más que en el aprovechamiento pragmático de las prácticas orientales para el beneficio del hombre occidental. Resta, pues, formularse la pregunta de cómo sería semejante «yoga» para que resultase adecuado al ser humano occidental, a su específica misión en la humanidad, a la peculiar constitución de su conciencia, tomando –en contraposición con el yoga oriental– a Cristo como punto de referencia.

En este camino de iniciación y de búsqueda de conocimiento espiritual, que no sólo corresponde a la constitución actual de la

conciencia, sino que también se enaltece con la tradición de un cristianismo esotérico, no puede obviarse la propuesta de la antroposofía. Rudolf Steiner había presentado su «ciencia del espíritu de orientación antroposófica» principalmente como un «camino de conocimiento» que «podría conducir lo espiritual del ser humano hacia lo espiritual del universo».[770] Referida a disciplinas humanas y científicas, la antroposofía constituye una «ampliación» del enfoque de las ciencias naturales. Aun cuando no puede considerarse una derivación directa y ni siquiera una conexión ideal, intenta superar aquella unilateralidad que, a su manera, C. G. Jung se esforzó por corregir. Jung no siguió elaborando la idea del «yoga» occidental. La antroposofía es para él tan sospechosa como su fundador. «Ya he leído algunos libros de R. Steiner y debo reconocer que en ellos no he hallado nada que me resultara útil en ningún aspecto», escribe Jung en 1935.[771] Y un cuarto de siglo más tarde el anciano le comunica a dos visitantes ingleses, en parte irritado, en parte irónico, que lo que más le gustaría hacer con Steiner es enjaularlo.[772] Por cierto, no puede negarse que se dirigía no tanto a Steiner cuanto a sus acríticos seguidores. Dice, en efecto, en una carta de 1935:

> He llegado a conocer también a muchos antropósofos y teósofos, y lamentablemente siempre he comprobado que esa gente imagina y afirma cosas respecto de las que no son en absoluto capaces de aportar prueba alguna.[773]

Jung, sin duda, estaba muy bien informado al respecto. Su primo Ernst Fiechter (1875-1948), el arquitecto de su casa de Küsnacht, era antropósofo, discípulo personal de Rudolf Steiner, y hacia el final de su vida fue sacerdote de la comunidad cristiana antroposófica.[774] En las relaciones familiares, el tema de la antroposofía debió de aparecer con bastante asiduidad.

Las ideas de Jung acerca del camino para lograr el conocimiento espiritual se refieren a los principios mismos, y no están en contra de este o de aquel método de formación, sea oriental u occidental. Según se lee en una de las cartas que más tarde escribió a Melvin J. Lasky, el experimentado psicólogo ve surgir el problema allí donde se procura producir originalidad y espontaneidad espirituales mediante una práctica de cualquier especie. Pero, por su propia naturaleza, la experiencia espiritual y anímica originaria no puede hacerse de cualquier manera. Así, el círculo de quienes

siguen consecuentemente este camino se mantiene reducido, mientras que la masa de los discípulos se dedica a repetir las palabras del maestro:

Se procura alcanzar la acción de la vivencia originaria, la transformación espiritual utilizando un método. La profundidad y la intensidad de la conmoción originaria jamás se logran de esa manera... Inexplicablemente, parece no entenderse que la situación originaria fue una conmoción espontánea, un éxtasis que surgía de la propia interioridad, esto es, precisamente lo contrario de lo que se hace, lo contrario de una imitación practicada como método.[775]

Por grande que sea el escepticismo de Jung, debe reconocer sinceramente que un esfuerzo paciente y cuidadoso tiene ciertas repercusiones psíquicas, tanto en sentido positivo como negativo. Así, en lugar de ocuparse de la vida irracional en la propia interioridad, se practican celosamente el Zen y el yoga, sin considerarlos más que de una manera superficial. Pero el secreto deseo de totalización pervive. Occidente está demasiado alejado del inconsciente, mientras que Oriente tiende a identificarse ampliamente con él. El encuentro de ambos es arriesgado, principalmente si se adoptan sin control métodos orientales mágicos, si se renuncia a la seguridad que se necesita para afrontar el propio inconsciente. Este riesgo consiste en que se produzca, a partir del inconsciente, una especie de inflación, una inundación, que el yo no está en condiciones de afrontar. Pues, según sigue diciendo Jung en una carta enviada a Australia en diciembre de 1960,

...aquellos métodos orientales no enriquecen la conciencia, ni incrementan el verdadero saber y la crítica; pero precisamente es eso lo que necesitamos, es decir, un horizonte más amplio para la conciencia y una comprensión profunda. Es al menos eso lo que procuro alcanzar en el paciente: hacerlo consciente de las influencias del inconsciente e independizarlo de él de esa manera.[776]

Así su relación con el tema del proceso de iniciación se rompe, lo cual no excluye que la psicología analítica pueda conducir a concepciones que procuren el desarrollo espiritual. El camino hacia la individuación y el proceso de iniciación se corresponden mutuamente, como demuestran no sólo la confrontación y la sinopsis con el camino antroposófico del conocimiento,[777] sino también algunos otros intentos, como la «terapia iniciática» de

Karlfried Graf Dürckheim.[778] Jung nunca pretendió ser un renovador de la cultura o el fundador de una ciencia iniciática. Pero como psicólogo perspicaz habría sido interesante que investigara con mayor detalle los caminos de formación espiritual praticados en Oriente. ¿Alguien se lo propuso, al margen de su interpretación de los ejercicios de San Ignacio (*Exercitia Spiritualia*) o del proceso alquímico?

Jung ciertamente elaboró comentarios psicológicos de textos procedentes del ámbito de las religiones y las filosofías orientales, y escribió detallados prólogos a libros como los de D. T. Suzuki y Heinrich Zimmer, y también al *I Ching*. Pero quien desee profundizar en su predicción acerca de un «yoga» occidental, se enfrenta siempre con expresiones escépticas. El propio inconsciente de Jung lo remitió siempre, en momentos decisivos –por ejemplo, con ocasión de su viaje a la India–, al centro del esoterismo occidental, a la búsqueda del Santo Grial. Y queda a cargo del lector de la obra junguiana la tarea de recoger las alusiones, ampliamente diseminadas en ella, al gnosticismo, a los rosacruces y al campo místico y, en el marco de su interpretación de la alquimia, convertirlas en fecundas para sí mismo y para la búsqueda de su propio camino interior. En sus obras se encuentra un tesoro, aún apenas desenterrado que acabará gratificando a quien lleve a cabo su búsqueda, sea ésta religiosa o espiritual.[779]

C.G. Jung en diálogos y controversias

Si se tiene en cuenta que C. G. Jung responde al tipo introvertido y que por eso debió adjudicar a sus experiencias internas, múltiples y a menudo extraordinarias, una especial importancia, se hallará sorprendente su gran disposición no sólo para el diálogo y el encuentro con otras personas, sino también para la confrontación y la polémica. Asediado por experiencias que van mucho más allá de la «medida normal», se ve amenazado no pocas veces por la soledad. No es raro que se queje: «Nadie me entiende», afirmación que se irá repitiendo en su vejez.

Ahora bien, esas experiencias «esotéricas» –en el sentido estricto del término, «interiores»–, no sólo no pueden comunicarse de cualquier manera, sino que quienes las comprenden son aquellos pocos que han experimentado percepciones y visiones internas semejantes. La «realidad del alma», según Jung nos ha descrito, consiste en que no se puede describir satisfactoriamente empleando sólo las categorías de interioridad o profundidad. En esa empresa interviene siempre la dimensión de lo «inter(-humano)», principalmente en el ámbito profesional primario de Jung, la psicoterapia. Para él es decisivo que –y cómo– el ser humano se aproxime a sus semejantes, pues «el análisis es un diálogo en el que

toman parte dos interlocutores. El analista y el paciente toman asiento el uno frente al otro, mirándose mutuamente. El médico tiene algo que decir, pero también el paciente».[780] Por importante que pueda ser en sí mismo el método de «tratamiento», tiene, no obstante, una importancia secundaria respecto de la relación entre dos seres humanos no sólo se establece y se desenvuelve en el plano de la conciencia. Cada uno de ellos está, por una parte, en contacto con su propio inconsciente, pero, por otra, también el inconsciente de uno actúa y reacciona en relación con el del otro: un fenómeno de relación que, en el primer caso, halla ciertas dificultades en su explicación y en el segundo, aún muchas más.

Es obvia la enorme importancia que encierra para el psicoterapeuta el encuentro con los pacientes o clientes. Jung reconoce lo mucho que ha aprendido de ellos no sólo para llevar a cabo sus investigaciones sino también para el desarrollo de su proceso de autoconocimiento:

> Mis pacientes y mis analizandos me han acercado hasta tal punto a la realidad de la vida humana que ello me ha permitido llevar a la experiencia lo esencial de ella. Encontrarme con seres humanos de tan diversa índole y de tan distintos niveles psicológicos, tuvo para mí una importancia incomparablemente más grande que la conversación incoherente con una celebridad. Los diálogos más bellos y más fecundos de mi vida son anónimos.[781]

Eso es lo que naturalmente impone la reserva médica, pero también el misterio del encuentro entre los seres humanos, que rehuye el protocolo de la sesión.

En lo que concierne, en cambio, a la discusión con ciertas «celebridades», Jung –cuya fama se inició muy tempranamente– no rehuyó tales encuentros. Así lo demuestra su variada colaboración en congresos y en ciertos círculos como la «Escuela de la Sabiduría» del conde Hermann Keyserling, en Darmstadt, y, sobre todo, las Jornadas Eranos de Olga Fröbe-Kapteyn, en Ascona. Pero también lo atestigua su obra, en la cual se hallan siempre opiniones respecto de destacados contemporáneos, y no en menor medida su rica correspondencia, que mantiene hasta el final de su vida. Los comentarios de Jung son más interesantes y significativos cuando reafirma sus ideas y los resultados de sus investigaciones al enfrentarse a las opiniones ajenas.

El diálogo, la conversación auténtica, es posible entre dos personalidades dialógicas, no en el sentido de estar de acuerdo o de «dar la razón» al otro, sino en la profunda disposición de atender y de tomar en serio la «tremenda alteridad del otro» (M. Buber). Si se considera, por ejemplo, el encuentro de Jung con el pensador Martín Buber, no se experimentará más que una amarga decepción. Buber, sóio tres años menor que el psicólogo, durante su juventud había pasado por una etapa de experiencia interior (mística) antes de acceder al diálogo y, por lo tanto, al «yo y tú», la dimensión de lo interhumano.[782] Cuando hubo realizado ese giro, el escritor judío reaccionó sensiblemente al observar que se abandonaba lo interhumano en favor de la interioridad apersonal, «mística». En su obra *Gottesfinsternis* [Eclipse de Dios] (publicada en 1952 en inglés y en 1953 en alemán), Buber considera la relación que existe entre la religión y la filosofía, y se vale para aclararla de algunos ejemplos tomados de la historia del pensamiento: desde Spinoza hasta los contemporáneos Sartre, Heidegger y Jung. El encuentro con la realidad religiosa equivale, para Buber, a «vivir con la atención puesta en el ser incondicional en el que se cree y al que se acepta sin condiciones. Pero en todos los grandes pensadores advertimos que la verdad del pensamiento significa convertir lo incondicionado en un objeto del que pueden derivarse todos los demás objetos».[783] Por eso, según Buber, la religión se basa en la auténtica relación entre un yo y un tú, en tanto que el acto filosófico descansa en una visión de la unidad, en una experiencia del yo y el ello. «Lo que es, es para el hombre un interlocutor o un objeto. En esa dualidad de la relación con lo que es –encuentro o contemplación– se funda el ser humano».[784] Buber traslada su idea al ámbito del enfoque psicológico su idea acerca de la actitud filosófica fundamental. Se advierte de ese modo la diferencia existente entre Buber y Jung, pues para éste la religión es siempre también «una relación viviente con los procesos anímicos, los cuales no dependen de la conciencia, sino que se desenvuelven más allá de ésta, en la penumbra del trasfondo anímico «Dios» –llamado por Buber «la más grave de todas las palabras humanas»– es para Jung un «contenido psíquico autónomo», Buber cree que de esa manera el ser o la esencia de Dios, es decir, su condición de tú, se niega o por lo menos se entiende erróneamente. Al estudiar críticamente los conceptos forjados por Jung (por ejemplo, el del «sí-mismo» o el de «convertirse en uno mismo») y los testimonios

de la psicología analítica, Buber llega a la conclusión de que consisten en representaciones gnósticas que, por principio, contradicen la fe judeocristiana en Dios. Para Buber está claro: quien, como Jung, emprende el sendero de la gnosis y reconoce sólo la «realidad del alma», no encuentra el «Tú eterno» y hace perdurar así el eclipse de Dios característico de nuestro tiempo. Y ésta es, sí, una grave objeción.

Entonces Jung acepta el desafío, y se inicia una polémica que dura algunos años, en la que intervienen también –y antes de redactar Buber su *Gottesfinsternis*– contemporáneos más jóvenes que se sienten obligados a apoyar, algunos a Jung, otros a Buber, entre ellos Hans Trüb y Arie Sborowitz.[785] Jung estaría incluso dispuesto a aceptar la denominación de «gnóstico» que se le ha endilgado si en boca de un teólogo no fuera una injuria. No obstante, al apoyarse Buber en presupuestos teológicos, obliga a Jung a contradecirlo. Jung, una y otra vez, rechaza de sus críticos la suposición de que él habla del ser o de la esencia de Dios cuando, como psicólogo, acepta la experiencia como único medio para llegar a conocerlo. Esta es una de sus réplicas:

> No se pase por alto que me ocupo de aquellos procesos psíquicos que empíricamente se revelan como los fundamentos de conceptos metafísicos, y que cuando digo, por ejemplo, «Dios», no puedo referirme a otra cosa que no sean manifestaciones psíquicas comprobables que poseen, sin duda, una realidad que nos conmueve... No es, por supuesto, tarea de una ciencia empírica establecer en qué medida tal contenido psíquico está influido o determinado por una divinidad metafísica... No pongo en duda su convicción [la de Buber] de hallarse en una relación viviente con un Tú divino, pero continúo siendo de la opinión de que esa relación se dirige primero a un contenido psíquico autónomo que usted define de una manera y el Papa de otra.[786]

Por lo demás, Jung teme que por desconocer los conceptos de la experiencia psiquiátrica, Buber no pueda entender lo que él realmente quiere decir con las expresiones «realidad del alma» o «proceso de individuación».

Lo mismo que Jung, a quien pone en tela de juicio, Buber no puede resistirse a experimentar cierto disgusto cuando ante una supuesta «indebida transgresión de los límites» por parte de la psicología exclama: «¡Salgamos de una vez por todas de esa ingeniosa ambigüedad!». Al respecto, resulta inequívoco el juicio, for-

mulado en el mismo contexto, acerca de la capacidad de la psicología con respecto al contenido de verdad de la fe en Dios, como si Jung hubiera tenido alguna vez la intención de formular semejantes afirmaciones. Por eso dice Buber en su réplica a una respuesta de Jung: «La doctrina del alma que, sin conocer la actitud de la fe frente al misterio, trata de misterios, es la forma de manifestación moderna de la gnosis. La gnosis no debe entenderse sólo como categoría histórica, sino como una categoría que comprende a toda la humanidad. Es... propiamente lo contrario de la realidad de la fe...»[787] El juicio, asombrosamente duro, de Buber imputa a Jung como testigo y mediador de la experiencia religiosa del presente, ser corresponsable del actual eclipse de Dios. Pues ya en el primer capítulo de su libro se lee la frase siguiente: «El que se resiste a soportar la realidad actuante de la trascendencia, nuestro interlocutor, como tal, colabora desde el lado humano en el eclipse».[788] Pero, ¿existe en el psicólogo esa resistencia? De todos modos, el diálogo entre estas dos figuras intelectuales fundamentales de este siglo está condenado al fracaso desde sus comienzos. Jung no recuerda que pueda haber existido alguna vez entre ambos un «roce personal» de ningún tipo. «Y no pienso que haya sido jamás descortés conmigo. La dificultad consiste sólo en que no entiende de qué hablo»,[789] dice en una carta de 1952 dirigida a un estadounidense que le había formulado una pregunta.

Esa observación epistolar más bien incidental no debe considerarse inofensiva, como si en esta controversia se tratase solamente de una incomprensión teórica que impide el acuerdo entre dos hombres. Pues también el empírico Jung –y sobre todo él– es un *homo religiosus* en medida suficiente como para seguir interesado hasta los últimos meses de su vida en la inquietante cuestión de la experiencia de Dios y su interpretación teológica o psicológica, concretamente respecto a su polémica con Buber.[790]

Su relación con muchos otros contemporáneos formados en la psicología profunda apenas si fue menos problemática. Habitualmente, esos críticos dan por sentado primero las extraordinarias aportaciones de Jung a la investigación de la vida anímica del hombre, pero después llaman la atención sobre las importantes consecuencias de todo esto, que hacen necesaria una confrontación crítica con la psicología analítica. Así, el barón de Gebsattel advierte acerca del peligro de incurrir en una variedad del psicologismo (¡expresamente condenado por Jung!), en la medida en que

para éste, o para la escuela de Zurich, el «Dios interior» tendría, según señalaba la objección de Buber, prioridad respecto del Dios personal de la creencia bíblica. La concepción del hombre que se halla en la base de la psicología junguiana consistiría sólo en factores arquetípicos que articulan las experiencias internas, pero faltaría la instancia que toma la decisión respecto del inconsciente. Gebsattel resume con claridad sus recelos: «Si eso no es psicologismo, con el mismo derecho uno puede decir que un elefante es una margarita y afirmar que es un botánico».[791] Es evidente que expresiones de esta índole no favorecen precisamente el diálogo, aún cuando otros destacados colegas, tales como Viktor E. Frankl, las repitan, o como Medard Boss, las citen con variaciones.[792]

Erich Fromm, quien desde mediados de la década de los treinta manifestó abiertamente su desacuerdo con Jung –y después de él, Paul J. Stern–, lo asciende a la categoría de «profeta del inconsciente». Según explica Fromm, el psicólogo suizo no enuncia en realidad una sabiduría profética sino que –y relacionado con los tensos años 30– sólo ha formulado «ingenuas expresiones propias de un romántico reaccionario» o de un oportunista sin escrúpulos. Sin duda, tampoco vacila Fromm en reconocerle a su vapuleado colega de Zurich todos sus méritos y avances más allá de Freud. Pero su desprecio es fulminante al pretender hacerlo corresponsable de la crisis actual del hombre occidental: «Muchos se atienen aún a las ideas religiosas, pero para la mayoría esas ideas se han convertido en fórmulas vacías, y no son ya expresión de una realidad con la que se sientan vinculados. En tales circunstancias la falta de compromiso y de autenticidad de Jung resulta estimulante a muchos que se encuentran en la misma situación. Con su mezcla de supersticiones anticuadas, idolatría pagana y un vago discurso acerca de Dios, y con la pretensión de tender un puente entre la religión y la psicología, Jung ha ofrecido, a una época que posee sólo un poco de fe y de razón, la combinación justa».[793] Sus palabras alcanzan más o menos el mismo nivel de difamación que se encuentra en Ernst Bloch. En su cuidada edición de la obra de Fromm, Reiner Funk señala con perplejidad la sorpresa que despiertan siempre en muchos lectores esas corrosivas –por no decir bochornosas– expresiones del gran filósofo social judío. Funk sospecha que subyacen en ellos «reservas muy personales. Pudo haberlas causado el hecho de que con sus psicología, Jung consiguiese atraer en los Estados Unidos a muchas personas, sobre todo ricas...».[794]

Con respecto a Freud, Fromm se convierte rápidamente en su apologista al concluir, en el mismo contexto: «Aunque el psicoanálisis tiene mucho que agradecerle [a Jung], en lo esencial ha dejado, no obstante, fuera de consideración lo que es su verdadero núcleo: la búsqueda de la verdad y la liberación de las ilusiones. Lo ha sustituido por una espiritualidad seductora y un brillante oscurantismo». Si, según Fromm, para Freud seguía existiendo la categoría de la verdad, Jung equipara a Dios con el inconsciente; para él no existiría en absoluto el problema de la verdad o de la veracidad. El concepto de verdad según Fromm, puede leerse algunas líneas más abajo, donde procura poner al descubierto el pasado de Jung en la época del Tercer Reich: «Jung exaltó a los nazis mientras éstos obtenían la victoria, y se apartó no sólo de los nazis sino de todo el pueblo alemán cuando perdieron la guerra. En su conducta personal puso de manifiesto su falta de consciencia y de amor a la verdad».[795] Nosotros sabemos que sólo puede escribir tal cosa quien ignora realmente los hechos.

Si bien estas opiniones vieron la luz cuando el destinatario ya no podía defenderse (!), la crítica de Fromm según la cual el concepto junguiano de verdad sería «insostenible» corresponde a una época anterior. Se encuentra en las lecciones que Fromm dictó en la Universidad de Yale, en 1949,[796] en las mismas *Terry Lectures* a las que Jung había sido invitado doce años antes. Al manifestar brevemente una opinión que en otra oportunidad (Londres, 1958) dio a conocer en una publicación, Jung recuerda que se halla fuera del alcance del hombre formular afirmaciones absolutas, aunque desde el punto de vista ético es ineludible abogar por la propia verdad subjetiva.

Todo juicio humano, por grande que pueda ser el convencimiento subjetivo, está sujeto a error, en especial los juicios que conciernen a temas trascendentales. Me temo que la filosofía de Fromm no ha superado aún el nivel del siglo XX; pero el impulso del ser humano y su *hybris* son tan grandes que cree en el juicio de validez absoluta. Ningún hombre que piense científicamente y posea sentido de la responsabilidad intelectual puede permitirse tal arrogancia. Esas son las razones por las que insisto en el criterio de existencia, tanto en el dominio de la ciencia como en el dominio de la religión, y en la experiencia inmediata y original. Los hechos son los hechos, y no contienen falsedad alguna. Es nuestro juicio el que aporta el elemento del engaño.[797]

Jung experimenta un singular gozo al formular juicios en materia de arte. No oculta su veneración por los maestros reconocidos de la música clásica, la poesía y las artes plásticas. Le resultan mucho más problemáticas las producciones de la modernidad. Al pintor galés Ceri Richards, quien en 1958, para su sorpresa, le regaló un cuadro, Jung, le confiesa que no mantiene con el arte moderno relación alguna aparte de la de «entender» un cuadro. Y al decir «entender» alude Jung al hecho de que, por ejemplo, puede captar un cuadro «como una confesión del misterio de nuestra época». Según su criterio, a los artistas de la actualidad les corresponde en general «mostrar el mundo en su oscuridad». Pero lamenta que la mayoría de los mismos artistas ignoren lo que hacen. No hay duda de que quien así habla no es el crítico de arte o de literatura, sino el médico y el psicólogo, en el sentido restringido de la psicología arquetípica, la cual no investiga las condiciones personales –por ejemplo, las neurosis– del artista en cuestión, como podría esperarse a partir del psicoanálisis. Para Jung, el misterio de la creatividad constituye «un problema trascendental que la psicología no puede resolver, sino sólo describir». En un artículo titulado *«Psychologie und Dichtung»* [Psicología y poesía], de 1930, en el que se pronuncia al respecto,[798] Jung admite que, ciertamente, la psicología personal de un poeta, es decir, de un creador, puede rastrearse hasta las raíces y hasta las ramas más externas de su obra. Pero la naturaleza de la obra de arte no consiste, en modo alguno, en las singularidades personales, sino –y aquí entra en juego la dimensión de lo arquetípico– en el hecho de que

> se eleva muy por encima de lo personal, y desde el espíritu y el corazón habla para el espíritu y el corazón de la humanidad. Todo hombre creador es una dualidad o una síntesis de propiedades paradójicas. Por una parte es humano y personal, pero por otra parte es un proceso impersonal creativo... El arte le es connatural, como un impulso que se apodera de él y lo convierte en un instrumento... Como persona puede tener estados de ánimo, voluntad y objetivos propios; en cambio, como artista es un «ser humano» en el sentido más elevado, es un hombre colectivo, portador y configurador del alma inconscientemente actuante de la humanidad.[799]

En suma, no es un ser humano con la biografía de un Goethe quien hace el *Fausto* «sino que es el componente anímico *Fausto* el

que hace a Goethe. ¿Y qué es *Fausto*? *Fausto* es un símbolo; no una simple referencia simbólica [o una alegoría] de algo conocido desde hace mucho tiempo, sino la expresión de algo que actuaba innatamente en el alma alemana y a lo que Goethe ayudó a nacer».[800]

Entre los escritores con los que Jung, de manera relativamente temprana, estuvo directa o indirectamente relacionado figura Hermann Hesse. El poeta, que luchaba con diversos problemas personales y con dificultades psicosomáticas, pasó en 1916 una temporada de recuperación en el *Kurhaus* Sonnmatt, en Lucerna, y fue paciente de Joseph B. Lang, discípulo de Jung. Por medio de Lang, Hesse llegó a conocer mejor la producción de Jung, especialmente *Transformaciones y símbolos de la libido*. Hesse continuó leyendo las obras de Jung aún durante algunos años, mientras mantuvo su interés por la psicología profunda. Por otro lado, el psicoterapeuta de Zurich y el escritor, que residía en Montagnola, tuvieron varios encuentros. Jung reconoce que Hesse recogió y elaboró algunas de sus ideas, que aparecen en *Demian* (1919), *Siddharta* y *El lobo estepario*, especialmente el caso del hombre que se halla en la búsqueda de su verdadero yo y aspira a la autorrealización. Si se piensa que Hesse elabora *Demian* cuando todavía Jung está abocado a la confrontación con su propio inconsciente, y que aquél sin embargo recibe la influencia y guía del psicólogo, llama la atención que este último, uno de los primeros lectores de la novela, le escriba a Hesse el 3 de diciembre de 1919: «Su libro ejerció en mí el influjo de la luz de un faro en una noche de tormenta».[801] ¿Quién le abrió los ojos a quién en esa oportunidad? Hesse comenta retrospectivamente: «Siempre he sentido respeto hacia Jung, pero sus libros no me han producido impresiones tan poderosas como los de Freud».[802] Respeto, aunque enfriado por la distancia, que expresa incluso en una edad avanzada no sólo en reseñas críticas de los trabajos del suizo, sino también en saludos y en demostraciones de una cierta amistad. Hesse recuerda la grata impresión que recibió cuando, a comienzos de la década de los veinte, dictó algunas conferencias en el Club de Zurich y asistió a algunas sesiones terapéuticas con Jung: «Solo entonces empecé a comprender que los analistas no pueden establecer una relación auténtica con el arte: les falta el órgano indispensable para ello».[803] Y, sin embargo, el psicólogo no puede permanecer indiferente ante las creaciones del artista. El pequeño episodio que relatamos a continuación es característico de la clase

de diálogo que se pudo establecer entre ambos y de sus dificultades. En el otoño de 1936 Hesse envió a Küsnacht «Josef Knechts Traum» [El sueño de Josef Knecht], un pequeño poema que incluyó más tarde en *El juego de los abalorios*. Jung agradeció el amable envío, se mostró «hondamente impresionado por la belleza de la forma y del contenido» y, movido por la curiosidad del psicólogo, preguntó si se trataba de un sueño real y quién era el verdadero soñador. Agrega también que el poeta podía, no obstante, abstenerse de responder. Evidentemente no contestó. Y también eso era una respuesta.

Muchos otros autores, en especial de habla inglesa, mantuvieron relación con Jung. Entre los primeros figura Herbert George Wells, al que Jung, en la década de los veinte, llamaba su «amigo» y a quien su biógrafo Vincent Brome describe directamente como «junguiano».[804] Su novela *Christina Alberta's Father* contiene descripciones casi literales del concepto junguiano de *animus*. En el primer tomo de su trilogía *The World of William Clissold*, publicada en Londres en 1926, hay un extenso fragmento en el cual aparece Jung, caracterizado con simpatía, que después de dictar una conferencia en el Queen's Hall responde, ante un pequeño círculo, a preguntas sobre el desarrollo de la conciencia y la espiritualidad.[805] En la edición del *Neue Zürcher Zeitung* del 18 de noviembre de 1929 se incluye una carta de Wells dirigida al director en la cual hace referencia a Jung: «No sería lícito que yo lo juzgase como científico y como filósofo; eso queda para sus colegas. Pero como escritor que trata todas las cuestiones del alma humana y del desarrollo de la sociedad humana, considero las ideas, los escritos y los resultados experimentales del doctor Jung... como una clara luz proyectada en mi oscuridad y como un rico filón de conocimiento».

Después de la segunda guerra mundial, entre los innumerables visitantes de Küsnacht está también el narrador y dramaturgo inglés John B. Priestley. Jung le hizo saber que admiraba sus novelas y ensayos, y juzgó como «una obra maestra» el trabajo de Priestley para la BBC titulado «Descripción of a Visit to Carl Jung» (1946). La relación continuó, pues unos años más tarde Jung se mostró hondamente impresionado al caer en sus manos algunos artículos de Priestley donde exaltaba la producción Junguiana y en los que Jung veía que el escritor había comprendido su obra. Escribe, en efecto, en una carta del 8 de noviembre de 1945:

Como escritor bien puede usted comprender lo que significa para un individuo aislado como yo una amistosa voz humana en medio del alboroto de este mundillo estúpido y malévolo... Su ayuda llega en un instante en el que era amargamente necesaria.[806]

Finalmente, otro escritor que Jung conoció fue James Joyce. El futuro autor de *Ulises* (publicado en París en 1922), en aquella época bastante poco conocido, residió en Zurich durante la primera guerra mundial. Lo apoyaba la misma Edith Rockefeller McCormick (1872-1932), conocida de Jung, que frecuentaba el Club Psicológico y promocionó permanentemente la obra del psicólogo. Jung llegó a conocer personalmente a Joyce mucho más tarde, cuando el irlandés lo consultó a causa de los problemas psicológicos que padecía su hija Lucia. Jung llegó a la conclusión de que la enajenada Lucia era la verdadera *femme inspiratrice* de su padre, es decir, que la psique inconsciente (*anima*) del escritor estaba en gran medida identificada con ella, en tanto que, justamente por esta razón, el propio Joyce se veía afectado de una psicosis latente.

Su estilo «psicológico» es indudablemente esquizofrénico, aunque con la diferencia de que el paciente habitual nada puede hacer por ello cuando habla y piensa, mientras que Joyce conscientemente deseaba ese estilo, y le daba forma con todas sus fuerzas creativas, lo cual por lo demás aclara por qué él mismo no llegaba a traspasar los límites. Pero su hija sí lo hacía, porque no era un genio como su padre, sino sólo una víctima de su enfermedad.[807]

Sin duda, son muchos los escritores o artistas modernos que se encuentran en un ámbito fronterizo si se los considera desde el punto de vista de la psicología profunda. Ejemplo evidente es Joyce, cuyo *Ulises*, ya en el plano del lenguaje, presenta al lector y al traductor considerables dificultades. En 1932, Jung confiesa en una carta a Joyce, que entonces vivía nuevamente en Zurich, haber reflexionado a lo largo de casi tres años acerca de su libro, que le parece mostruoso a su manera. El *Ulises* muestra al mundo desconcertantes problemas psicológicos, y su lectura le exige también a él, uno de los psicólogos más solicitados, un «enorme esfuerzo». Agrega que es mucho lo que ha aprendido en él, pero su opinión es contradictoria pues le despierta tanto rechazo como admiración. Y confiesa acerca de esa obra: «Probablemente nunca llegaré a saber con exactitud si realmente me ha gustado: me ha afectado demasiado los nervios y el cerebro. Tampoco sé si ha de gustarle a usted lo

que he escrito acerca del *Ulises*». Y, en relación con el monólogo de la novela, le escribe a Joyce:

...simplemente no podía hacer otra cosa que comunicarle al mundo cuánto me aburría, cuánto murmuraba y maldecía, y cuánta admiración experimentaba con ello. Las cuarenta páginas *non stop* al final del libro son una verdadera cadena de filigranas psicológicas. Sólo la abuela del diablo puede saber tantas cosas acerca de la psicología de la mujer, no lo sé... En todo caso considere usted mi artículo como el conjunto de impresiones que el *Ulises* ha producido a un psicólogo supuestamente equilibrado.[808]

Como sabemos por Richard Ellman, el biógrafo de James Joyce, el escritor, elogiado de esa manera, mostraba en todas partes con orgullo la carta de Jung, como testimonio de su penetración psicológica, fuera de toda duda. Su esposa, Nora Joyce, desacreditó el supuesto conocimiento (certificado por Jung) que su esposo tenía de las mujeres con esta afirmación lapidaria: «El [Joyce] no entiende absolutamente nada de las mujeres...». ¡Es algo que puede ocurrirle a la persona más inteligente, incluso cuando otra también inteligente le adjudica una gran capacidad de penetración!

Fue evidentemente Daniel Brody, director de la editorial Rhein, de Zurich, que había publicado en alemán el *Ulises* en 1927, quien le habría pedido a Jung una interpretación del monólogo del personaje desde la perspectiva de la psicología profunda.[809] Jung escribió el trabajo, que más tarde fue reelaborado y publicado primero en 1932, en la *Europäische Revue* (Berlín), y después incluido en *La realidad del alma* (1934), única versión hoy conocida [810] y, al mismo tiempo, la única crítica literaria detallada escrita por Jung que poseemos. En ella el psicólogo advierte al lector que en su condición de psicoterapeuta no puede abstenerse de hacer terapia, cosa que siempre intenta, y como psiquiatra está sujeto a su «parcialidad profesional». Pero se equivoca quien espere ver ahí explicados el *Ulises*, en especial, y el arte moderno, en general, sencillamente como productos esquizofrénicos. Jung afirma que siempre existe una cierta relación analógica, pues, por ejemplo, el esquizofrénico tiene «aparentemente la misma tendencia» a rechazar la realidad, y también, inversamente, a apartarse de ella. Y, en general,

en los artistas modernos no es la enfermedad individual la que origina esa tendencia, sino el fenómeno de la época. No obedece a un impulso

individual, sino a una corriente colectiva, la cual, por cierto, no tiene su fuente inmediata en la conciencia, sino más bien en el inconsciente colectivo de la psique moderna. Por tratarse de un fenómeno colectivo, repercute de manera idéntica en los ámbitos más diversos: tanto en la pintura como en la literatura, lo mismo en la escultura que en la arquitectura.[811]

En ese sentido, Jung considera significativo el hecho de que Vincent van Gogh, uno de los padres espirituales de la creación artística moderna, fuera en realidad un desequilibrado mental. En todo caso, en ese marco al que cabe comprender a partir de lo arquetípico, de lo colectivo, el *Ulises* de James Joyce es «un documento humano de nuestro tiempo, y más aún: es un enigma». El psicólogo de Küsnacht lo invoca de la siguiente forma:

¡Oh, Ulises! ¡Eres una verdadera biblia para los hombres de piel blanca que creen en los objetos o reniegan de ellos! ¡Eres un *exercitium*, una *askesis*, un atormentado ritual, un procedimiento mágico, dieciocho probetas alquímicas conectadas unas con otras, en las cuales, con ácidos, vapores venenosos, frío y calor, se destila el homúnculo de una nueva conciencia del mundo! No dices ni aconsejas nada, oh Ulises, pero actúas...[812]

En no menor medida actúa el arte de Pablo Picasso. También a él le dedicó Jung, en 1932, un ensayo, aunque más breve. El psicólogo pudo experimentar la mágica fuerza de atracción del gran artista español cuando, en septiembre y octubre de aquel año se realizó en la Kunsthaus de Zurich una exposición que incluía cuatrocientas sesenta obras de Picasso. Tampoco esta vez escribió su ensayo espontáneamente el psicólogo, aficionado también él mismo a pintar y esculpir. En esta oportunidad la petición proviene del *Neue Zürcher Zeitung*. Y como Joyce aparentaba ser más o menos el «hermano literario» de Picasso, Jung traza la analogía entre ambos artistas, porque también en el alma del español están plasmadas percepciones y configuraciones que afloran desde la región más profunda de la psique humana y no tienen, por lo tanto, carácter arbitrario. Los dos artículos encontraron amplia oposición. Ocasionalmente, Jung establece un diálogo con quienes acogieron negativamente sus trabajos acerca de Joyce y de Picasso. Ya anciano, Jung se negó a someter a un análisis semejante a pintores como Paul Klee o Adolf Kokoschka. Las objeciones continuaron. Ahora no ha de olvidarse que desde aquella experien-

cia relativamente inicial del arte moderno han transcurrido algunas generaciones. Ha perdido su capacidad de inquietar y sorprender. La conciencia general se ha recuperado.

La interpretación junguiana no desvaloriza la obra del artista porque sitúe al creador dentro del marco del misterio y de la iniciación, con sus tránsitos a través de la *katharsis* y la *nekyia*. Así escribe acerca de Picasso:

Respecto de la desconcertante multiplicidad de Picasso, uno casi no se atreve a hacer alusión alguna; por eso prefiero decir primero algo referente a mi material. La *nekyia* no es una caída sin objeto, destructiva, titánica, sino una *katabasis eis antron* llena de sentido, un descenso a la cueva de la iniciación y del conocimiento oculto. El viaje a través de la historia del alma de la humanidad tiene la finalidad de restaurar al ser humano como totalidad...[813]

Entre quienes integraron el amplio círculo en el seno del cual Jung intercambiaba ideas, y que incluía los ámbitos especializados más diversos, se encuentra el historiador de arte y escritor inglés Sir Herbert Read, quien, lo mismo que Jung, participó varias veces en las Jornadas Eranos. En su libro *Kunst und Kunstkritik* [Arte y crítica de arte][814] hay un capítulo dedicado a la producción de Jung. Con ocasión de cumplir éste los ochenta y cinco años, la editorial Rascher publicó una edición especial en su honor.[815] El anciano atribuyó al autor valentía y sinceridad, «dos cualidades que hasta hoy mis críticos no han poseído y cuya ausencia les ha impedido comprender nada. Sus benditas palabras son rayos de un nuevo sol sobre el oscuro e inerte pantano en el que estoy como enterrado», dice Jung al iniciar sus palabras de agradecimiento, el 2 de septiembre de 1960. Y después el lamento que se encuentra una y otra vez en sus cartas de la vejez:

A menudo debo pensar en el maestro Eckhart, que permaneció olvidado a lo largo de seiscientos años. Siempre me vuelvo a preguntar por qué hasta ahora no ha habido nadie que al menos comprenda mi lucha. Creo que por mi parte no hay ni vanidad ni necesidad de reconocimiento, sino una auténtica inquietud por mis semejantes... Reconozco el sufrimiento de la humanidad en la penosa situación del individuo y a la inversa.

Pero Jung dice haberse topado con una incomprensión general, incluso respecto a sus opiniones sobre el arte moderno. Por eso se abstuvo de tratar el tema, salvo en los dos trabajos sobre Joyce y Picasso.

Después de sesenta años de duro trabajo podría creérseme capaz de saber al menos algo en mi campo. Pero el necio más inútil sabe más, y nadie me ha apoyado. Por el contrario, he sido erróneamente entendido o ignorado por completo. En tales circunstancias, no he querido contribuir a esa caótica situación y formular reflexiones destinadas a la incomprensión.[816]

¿Una completa falta de comprensión, ausencia de disposición al diálogo como respuesta a quien tiene voluntad de dialogar?

En lo que concierne a Joyce y a Picasso, el psicólogo caracteriza a ambos como «maestros en la fragmentación de contenidos estéticos y en la acumulación de desechos geniales». Ve operar aquella fuerza que conduce a la disolución. Aquí y allá se contribuye a intensificar la morbidez de la época. Jung ve una fuerza perversa en Picasso y aspectos negativos en el arte moderno: éste es el balance pesimista de Jung a los ochenta y cinco años. En su respuesta del 19 de octubre de 1960, Herbert Read se refiere con cautela a la declaración de Jung. Está de acuerdo con el proceso de fragmentación que Jung señala, y que se manifiesta en la creación artística contemporánea, pero rechaza la idea de la destructividad intencionada. «El propósito del artista (desde comienzos de este siglo) ha sido –según explica Read– destruir la imagen de la perfección realizada por la conciencia (el ideal clásico de la objetividad), para liberar nuevas fuerzas del inconsciente. Ese "giro hacia la interioridad"... surge ante todo de un deseo de entrar en contacto con el mundo de los sueños, esto es (como usted dice) con el futuro. Pero en esa audaz empresa el artista ha liberado sus "impulsos oscuros e irreconocibles", y ellos lo dominan. Lucha como si hubiera sido sorprendido por la marea. Se aferra a los restos del naufragio, a las maderas flotantes y a desechos de todo tipo. Pero esa marea le era necesaria para poder acercarse al sueño. Mi defensa del arte moderno se ha basado siempre en ese reconocimiento: el arte debe morir para vivir; deben buscarse nuevas fuentes de vida bajo la costra endurecida de la tradición».[817] Read alude al carácter transicional de la época, afirmado muchas veces por el propio Jung, y cita a Simone Weil: «La esencia de las cosas creadas reside en su naturaleza transitoria. Son miembros intermedios, conducen de uno a otro, eternamente. Son elementos conectivos en el camino hacia Dios. Como tales debemos experimentarlos».

En resumen, aunque muy amplia, la capacidad de Jung para entablar un diálogo se ve de vez en cuando obstaculizada, condicionada por el punto de vista del enfoque de la psicología profunda, ya sea abriendo nuevas perspectivas o limitando los enfoques extrapsicológicos.

Herbert Read concluye así la narración de su encuentro con Jung en su jardín de Küsnacht, al cual tuvo lugar probablemente a comienzos de la década de los veinte: «Estábamos en medio de una larga conversación en el jardín, y Jung estaba sentado a la fresca sombra de un árbol, más parecido que nunca a un sabio chino. Escuchábamos el ruido de los remos en el agua, voces lejanas, y de repente nos quedamos en silencio, cobrando conciencia de que también allí reinaba una significativa coincidencia. Parecía como si también la tierra, el cielo y el agua formaran parte de ella, siendo la unidad de la impresión la unidad de la simpatía perfecta, la *simpatheia* que, según la doctrina estoica, reúne a todos los elementos en paz y armonía».[818]

Los comienzos de la historia de una influencia

«Me encuentro aislado del mundo académico, y dependo de que alguien siga seriamente esta orientación investigadora, lo cual hasta ahora sólo se ha dado en muy pocos casos».[819] Esta objetiva comprobación realizada por Jung, no sin cierta amargura, a los ochenta y cinco años, enlaza con las expresiones pesimistas con las que a menudo el fundador de la psicología analítica se queja de los pocos lectores que tiene, de que aún son menos quienes le comprenden y de que finalmente se ha conformado con «vivir póstumamente». La referencia al maestro Eckhart, que debió esperar seis siglos para ver difundida su obra, es para él un débil consuelo. En ese sentido, las perspectivas del joven psiquiatra de Burghölzli designado «príncipe heredero» por Sigmund Freud se presentaban en aquel entonces muy alentadoras: recuérdese la acogida en los Estados Unidos (desde 1909) y la primera recepción –todavía lenta, sin duda– de las primeras elaboraciones específicamente junguianas concernientes a la investigación y la terapia en el terreno de la psicología profunda. Pero a medida que Jung amplía su horizonte cognoscitivo en dirección al inconsciente suprapersonal y colectivo y al mundo de la realidad arquetípica, los desafíos intelectuales y espirituales que planteaba a

sus receptores también crecían. El ejercicio de una psicología relativamente cercana a la conciencia o al yo, ofrece también la posibilidad de realizar fáciles observaciones y verificaciones; garantiza a la *ratio* un tributo relativamente elevado. Es posible, como ocurre en el psicoanálisis clásico, remitirse al inconsciente personal con sus mecanismos de defensa y de represión, o a las experiencias traumáticas del propio pasado, es decir, a la historia transcurrida que uno mismo, como ser humano, ha vivido, y cuyo peso uno lleva sobre sí. Todo esto se vuelve mucho más difícil si se amplía y profundiza el horizonte del conocimiento de sí mismo.

Surgen nuevos desafíos cuando se «cava más hondo» y se abarcan experiencias en el nivel de la humanidad, es decir, aquellos factores que normalmente se han condensado en las tradiciones espirituales y religiosas. Este complejo enfoque de estos temas requiere una ampliación del horizonte de la conciencia. Se ha de dar el paso desde el yo cotidiano, disociado, desgarrado, hacia el sí-mismo: la perfección (totalización) anímica y espiritual. No sólo se trata de interpretar ese sí-mismo, sino también de transitar el camino de la transformación en uno mismo (individuación). El ser humano no puede seguir siendo sin más el que es, sino que –debido a una necesidad fatal– debe convertirse en el que él es *según su esencia*. La psicoterapia que se orienta hacia el logro de sí mismo no está atada al pasado, con sus tempranas modulaciones traumáticas y sus fatales impulsos, sino que abre horizontes hacia el futuro. Este tipo de «terapia» no consiste, por lo tanto, en la eliminación de síntomas molestos para sencillamente poner al ser humano «en condiciones de funcionar» o de adaptarse a determinadas normas de la sociedad. Este psico-análisis implica también la psico-síntesis: la totalización se vislumbra en el campo visual, no a costa de la retracción del yo, sino de su ampliación para incluir al tú: personal, social, humanamente. Pues el auténtico proceso de convertirse en uno mismo no se pone en marcha al margen de la realidad vivida y por vivir, sino que –como hemos visto– el mundo, tanto el de los seres como el de las cosas, pasa a estar formado por etapas ineludibles en el trayecto hacia la individuación... Esta es la razón de que la psicología analítica de Jung sea «más difícil», en todo caso, más exigente –porque exige entender al ser humano como un todo– que muchas otras prácticas terapéuticas. Pero también por eso es más «rica en perspectivas», en el sentido literal del término.

Por eso, el camino propuesto por la psicología junguiana acepta la comparación con un camino hacia el conocimiento espiritual que lo transforma en un proceso de iniciación. Así, por ejemplo, el conde Karlfried Dürckheim, en muchos puntos esenciales de su terapia iniciática, no sólo cita a Jung, sino que participa de sus descubrimientos.[820] Pero los caminos que llevan al conocimiento no sólo requieren que se los conozca: exigen que se los transite.

Entonces llegamos a lo que constituye el interés último de Jung: a la individuación como camino hacia la transformación en sí mismo, no sólo considerada desde el punto de vista terapéutico, sino relacionada con la maduración de la personalidad y el descubrimiento del sentido profundo de todo lo espiritual y religioso. Lo que se inició en el ámbito de la actividad psiquiátrica y psicoterapéutica, amplió su horizonte hacia la vida cultural y religiosa. La actividad de Jung repercutió primero, como es natural, en sus pacientes y en sus discípulos. No pocos de ellos se convirtieron en sus colaboradores después de haber experimentado en sí mismos la eficacia de su «tratamiento». El lenguaje corriente asimiló términos y conceptos tales como «complejo», «arquetipo», «extraversión» e «introversión», junto con muchos otros, aun cuando sus teorías de los tipos, de los arquetipos o el concepto de «inconsciente colectivo», fueran blanco de innumerables críticas.

Aunque ocasionalmente se equiparó la psicología junguiana a la psicomitología, a una concepción psicorreligiosa del mundo o a un sustituto de la religión, no debe olvidarse, sin embargo, la referencia a la práctica. Deben recordarse los fundamentos metodológicos aportados por Jung, como el test de asociación de los primeros tiempos, incorporado con mucho cuidado en el campo de la especialidad; los métodos de la imaginación activa, mediante los cuales se movilizan los contenidos del inconsciente; o la forma de interpretar los sueños en el nivel del sujeto y del objeto (es decir, que se puede diferenciar claramente si las imágenes o los personajes de un sueño se refieren, al propio sujeto o si aluden a otro objeto externo). Los métodos junguianos de producir formas gráficas a partir del inconsciente han sido recogidos o modificados por otros terapeutas. Es un hecho poco conocido la influencia que Jung ejerció sobre la terapia de grupo en los llamados «alcohólicos anónimos». Muchos otros autores, entre ellos Gustav R. Heyer, Henry F. Ellenberger, Carl A. Meier, Hans Dieckmann y Eberhard Jung, han escrito sobre los métodos, la influencia y el desarrollo

posterior de la psicología analítica,[821] lo cual justifica el carácter de nuestra exposición.

Como orientación de la investigación psicológica y como método terapéutico, la obra de Jung se ha ganado un destacado lugar en la cultura occidental, pues, en muchos aspectos, trasciende sus propios límites y tiende puentes hacia otras disciplinas.

A quienes necesitan superar la unilateralidad del conocimiento, cuya orientación es únicamente técnica o está basada en las ciencias naturales, y a quienes procuran evitar cánones infructuosos por excluyentes, la obra de Jung les ofrece nuevas alternativas: naturaleza o espíritu, conciencia o inconsciente, pensamiento occidental o espiritualidad oriental. La intensa dedicación de Jung al estudio de los símbolos, los mitos y los arquetipos, no sólo proporcionó medios auxiliares para la comprensión de los fenómenos psíquicos, sino que, ante todo, hizo posible enfocar desde distintos ángulos grupos de problemas y campos de trabajo que hasta ese momento eran inabordables. En las Jornadas Eranos, que se llevan a cabo desde hace más de medio siglo, el diálogo interdisciplinario siempre fue cultivado (y continúa cultivándose) de manera ejemplar, con la intervención de científicos de los más diversos campos de las ciencias naturales, de estudiosos de los mitos y de la religión, de especialistas en ciencias humanísticas, y también de teólogos. Bajo el signo de la «sinopsis» (visión conjunta) –¡no síntesis!–, y concebida con una amplitud un poco menor, desarrolla su labor en Stuttgart, desde 1949, la Sociedad Internacional de Asistencia Médica y Espiritual (en la actualidad Sociedad Internacional de Psicología Profunda). Ahí se reúnen anualmente especialistas en psicología profunda de las escuelas más diversas, teólogos y representantes de profesiones afines. Su fundador, el médico y psicoterapeuta Wilhelm Bitter, se preocupó desde el comienzo de que la participación de la psicología junguiana fuera representativa. Al igual que en los mencionados *Jahrbücher* de Eranos, sus informes anuales de las jornadas dan testimonio del amplio espectro de investigaciones que allí se realizan.[822]

Las teologías de las distintas religiones (protestante, católica, ortodoxa), en la medida en que van más allá de los estrechos límites de lo confesional, son las responsables de gran parte de la fecundidad de la psicología profunda y del diálogo resultante.[823] Sorprende y conmueve advertir, en los tres tomos de su correspondencia, la pasión con que Jung discutió con los teólogos a lo largo

de varias décadas, ya aclarando su posición, ya defendiéndose contra la estrechez de ciertas perspectivas dogmáticas, ya subrayando el factor de la experiencia religiosa, descuidado durante mucho tiempo. Poco antes de la muerte de Jung, John A. Sanford, de la Trinity Episcopal Church de Los Angeles, le dedica un afectuoso sermón, y el psicólogo, en su carta de respuesta, del 10 de marzo de 1961, le manifiesta su contento:

Es un acontecimiento histórico, pues, por lo que yo sé, usted es el primero que llamó la atención de la comunidad cristiana a propósito del hecho de que la voz de Dios aún puede ser percibida... La Iglesia debiera considerar seriamente la teoría de los sueños, puesto que la *cura animarum* forma parte de sus obligaciones. Los protestantes la descuidaron... El camino del peregrino está cubierto de espinas, aun cuando sea un buen cristiano, o precisamente por eso.[824]

La concepción junguiana del símbolo y la teoría de los arquetipos han influido en teólogos de la talla de Paul Tillich,[825] ya sea porque la experiencia de sí mismo se corresponde con la experiencia de Dios o porque la psicología de los arquetipos permite abrir nuevos caminos en la interpretación de la Biblia.[826]

Los resignados lamentos de Jung por su supuesto aislamiento, al iniciarse la década de los treinta, están mucho menos justificados que en el tramo final de su vida.

Uno de sus últimos grandes trabajos, *Presente y futuro*, deja abierto el camino para la reflexión:

Lo mismo que el ser humano como ser social no puede vivir a la larga sin el vínculo que le une a la sociedad, de igual modo tampoco el individuo halla en parte alguna la verdadera justificación de su existencia y su autonomía, tanto espiritual como moral, salvo en un principio extramundano, capaz de relativizar la poderosa influencia de los factores externos. El individuo que no se basa en Dios no puede ofrecer, sobre la base de su parecer personal, resistencia alguna a la fuerza moral y física del mundo. Para ello el hombre necesita la evidencia de su experiencia interna, trascendente...[827]

Y en otro lugar del mismo libro escribe:

Estoy convencido de que no es el cristianismo el que está anticuado, sino la concepción y la interpretación que de él han estado vigentes hasta

hoy, dadas las circunstancias actuales del mundo. El símbolo cristiano es un ser viviente que contiene el núcleo de su desarrollo posterior. Puede continuar evolucionando; depende sólo de que podamos decidirnos a reflexionar de nuevo y de manera más profunda acerca de los presupuestos cristianos...[828]


Apéndices

Notas

Abreviaturas referentes a la bibliografía citadas con más frecuencia:

I-XIX	Jung, C. G., *Gesammelte Werke* [Obras completas], Zurich, 1958 y ediciones posteriores. (Véase el tomo XIX: *Bibliographie.*)
Br. I-III	Jung, C. G., *Briefe* [Cartas], editadas por Aniela Jaffé en colaboración con Gerhard Adler, Olten-Friburgo, 1972 y ediciones posteriores.
E.	*Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung (Recuerdos, sueños, pensamientos)*, registrado y editado por Aniela Jaffé, Zurich, 1962.
F/J.	Freud, Sigmund y Jung, C. G., *Briefwechsel [Correspondencia], editada por William McGuire y Wolfgang Sauerländer, Francfort, 1974.*

1. *Br.*, III, págs. 194 y sigs.
2. Véase Jaffé, A., en la introducción a *E.*, págs. 1 a 9.
3. *E.*, pág. 3.
4. Carta dirigida a Gustav Steiner el 30 de diciembre de 1957, *Br.*, III, pág. 45.
5. Es enteramente lógico que en puntos esenciales la psicología transpersonal, desarrollada sólo a partir de la década de los setenta, se remita a C. G. Jung; véase Hanefeld, Erhardt, en el prólogo a Assagioli, Roberto, *Handbuch der Psychosynthesis*, Friburgo, 1978.
6. Heráclito de Efeso, fragmento 45, en Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, 10), Hamburgo, 1957, pág. 26.

7. Véase más abajo el capítulo «C. G. Jung en diálogos y controversias», en este mismo libro.

8. Von Weizsäcker, Viktor, *Natur und Geist*, Munich, 1964, pág. 111.

9. Von Franz, Marie-Louise, *C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit*, Frauenfeld-Stuttgart, 1972, pág. 16 y sig.

10. Conde de Keyserling, Hermann, citado en Heyer, G. R., *C. G. Jung, ein Lebensbild*, Munich, 1966, pág. 167.

11. Schultz, J. H., *Psychotherapie*, Stuttgart, 1952, pág. 172.

12. Jung, C. G., en Evans, R. J., *Gespräche mit C. G. Jung*, Zurich, 1967, pág. 84.

13. Gilli, G., «C. G. Jung in seiner Handschrift», en *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlín, 1935, págs. 511 y sigs.

14. Heyer, Gustav R., «C. G. Jung, ein Lebensbild», en *Aus meiner Werkstatt*, Munich, 1966, pág. 166.

15. Heyer, G. R., *op. cit.*, págs. 171 y sig.

16. *Br.*, I, pág. 68.

17. El horóscopo elaborado y comentado por la hija de Jung, Gret Baumann, parte de las 7 y 32 de la tarde como hora de nacimiento; *Spring*, Nueva York, págs. 36 y sigs.

18. *E.*, pág. 13..

19. Carta del 25 de febrero de 1958 dirigida a Karl Schmid, *Br.*, III, pág. 158.

20. Un artículo publicado en la *Neue Schweizer Rundschau*, XXIV, núm. 6 (1928), muestra que Jung no siempre se siente tan poderosamente arraigado en el pueblo suizo. Con el título de «Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas» [La importancia de la línea suiza en el espectro de Europa] –se trata de una reseña de *Spektrum Europas*, de Keyserling– Jung subraya que no se ve a sí mismo como un «suizo modelo». Señala que es «suizo desde hace aproximadamente cinco siglos por parte de madre», pero por su ascendencia paterna «sólo desde hace un siglo», X, pág. 22.

21. *Br.*, III, pág. 159.

22. «Symbole der Wandlung» *(Símbolos de transformación)*, V, pág. 13.

23. Véase «Von den Archetypen des kollektiven Unbewussten», [Acerca de los arquetipos del inconsciente colectivo], IX, primera parte, pág. 33.

24. «Symbole der Wandlung», V, págs. 13 y sig.

25. Jaffé, Aniela, en *E.*, págs. 399 y sig.

26. Steiner, Gustav, *Erinnerungen an C. G. Jung. Zur Entstehung der autobiographie*, Basler Stadtbuch, 1955, págs. 117-163; véase Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, Berna, 1973, tomo II, pág. 891 (trad. cast.: *El descubrimiento del inconsciente*, Madrid, Gredos, 1976).

27. Jung, Ernst, *Aus den Tagebüchern meines Vaters* [Del diario de mi padre: esto es, del primer C. G. Jung], Winterthur, 1910.

28. *E.*, págs. 399 y sigs; se hallará una crítica de esas indicaciones de C. G. Jung en Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *C. G. Jungs Medium*, Munich, 1975, pág. 117.

29. Ya se han señalado las faltas de coincidencia; véase Tenzler, Johannes, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner Komplexen Psychologie*, Munich-Paderborn, 1975, pág. 35.

30. His, Wilhelm, *Gedenkschrift zur Eröffnung des Vesaliums*, citado en Oeri, Albert, «Ein paar Jugenderinnerungen», en *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlín, 1935, pág. 526.
31. *E.*, pág. 404.
32. Véase Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, tomo II, pág. 885.
33. *E.*, págs. 96 y sig.
34. «Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas» [«La importancia de la línea suiza en el espectro de Europa»], X, pág. 522.
35. *E.*, págs. 405 y sig.
36. Oeri, Albert, *op. cit.*, pág. 526.
37. *E.*, pág. 54.
38. *Br.*, III, pág. 354.
39. «Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen» [La importancia del padre para el destino del individuo], IV, págs. 345 y sigs.
40. Carta del 18 de agosto de 1936; *Br.*, I, pág. 277.
41. Ellenberger, H. F., *op. cit.*, tomo II, pág. 885.
42. Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *C. G. Jungs Medium*, pág. 114.
43. Bennet, E. A., *C. G. Jung. Einblick in Leben und Werk*, Zurich, 1963, pág. 23.
44. *E.*, pág. 98.
45. *E.*, pág. 47.
46. *E.*, pág. 14.
47. *Ibid.*
48. *E.*, págs. 16 y sig.
49. *E.*, págs. 18 y sig.
50. *E.*, pág. 19.
51. Von Franz, Marie-Louise, *C. G. Jung*, pág. 26. Véase también la monografía del psiquiatra danés Thorkil Vanggaard, *Phallos. Symbol und Kult in Europa*, Munich, 1971, escrita más bien como una contribución a la investigación de la sexualidad, y que no tiene en cuenta el enfoque junguiano.
52. Hipólito de Roma, citado en Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, Stuttgart[3], 1941, págs. 122 y sigs.
53. *E.*, pág. 214.
54. *Mysterium coniunctionis*, XIV, primera y segunda parte.
55. «Psychologie und Alchemie» (*Psicología y alquimia*), XIII.
56. Von Franz, Marie-Louise, *op. cit.*, pág. 33.
57. Wehr, Gerhard, *Friedrich Nietzsche. Der Seelenerrater als Wegbereiter der Tiefenpsychologie* (Fermenta cognitionis, 12), Friburgo, 1982.
58. Nietzsche, F., *Fröhliche Wissenschaft*, aforismo 343, «Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat», en *Werke in drei Bänden*, editado por Karl Schlechta, tomo II, pág. 206 (trad. cast.: *La gaya ciencia*, Akal, Torrejón de Ardoz, 1987).
59. Vanggaard, T., *op. cit.*, pág. 182.
60. *E.*, pág. 21.
61. Oeri, A., *op. cit.*, págs. 524 y sigs.
62. *E.*, pág. 24.
63. *E.*, pág. 38.
64. *E.*, pág. 26.

65. Peters, Uwe, *Wörterbuch der Tiefenpsychologie*, Munich, 1978, pág. 101.
66. Barton, Anthony, *Freud, Jung und Rogers*, Stuttgart, 1979, pág. 90.
67. *E.*, pág. 24.
68. *E.*, pág. 25.
69. *E.*, pág. 27.
70. *Ibid.*
71. Tenzler, Johannes, *Selbstfindung und Gotteserfahrung*, págs. 56 y sigs.
72. «Symbole der Wandlung» (*Símbolos de transformación*), V, pág. 426.
73. *E.*, págs. 38 y sigs.
74. Jean Paul, citado en Tenzler, J., *op. cit.*, pág. 58.
75. Véase Von Gebsattel, V. H., «Numinose Ersterlebnisse», en Revers, W. J. (comp.), *Das Bild des Menschen in der Wisseschanft*, Schweinfurt, 1964, págs. 313 a 328.
76. *E.*, pág. 31.
77. *E.*, pág. 34.
78. *E.*, págs. 37 y sig.
79. *E.*, pág. 37.
80. *E.*, pág. 38.
81. Un facsímil del testimonio se halla en Jaffé, A. (comp.), *C. G. Jung, Bild und Wort*, Olten-Friburgo, 1977, pág. 19.
82. *E.*, pág. 40.
83. *E.*, pág. 92.
84. *E.*, pág. 45.
85. *E.*, pág. 48.
86. *E.*, pág. 67.
87. *E.*, pág. 46.
88. *E.*, pág. 98.
89. *Br.*, II, pág. 495. Más detalles al respecto se encontrarán en Wehr, Gerhard, *Stichwort Damaskuserlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung* (Psyche und Glaube, 3), Stuttgart, 1982.
90. «Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen» [La importancia del padre para el destino del individuo] (1909), IV, págs. 363 y sig.
91. Hannah, Barbara, *C. G. Jung. Sein Leben und Werk*, Fellbach, 1982, pág. 60.
92. *Br.*, II, pág. 278.
93. Véase *Br.*, III, pág. 22.
94. «Die psychologischen Aspekte des Mutter-archetypus» [Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre] (1938-1954), IX, primera parte, pág. 101.
95. *E.*, pág. 56.
96. *E.*, pág. 58.
97. *E.*, pág. 80.
98. *E.*, pág. 78.
99. *Br.*, II, págs. 216 y sig.; *Br.*, III, pág. 25. Véase también Wolff-Windegg, «C. G. Jung, Bachofen, Burckhardt und Basel», en *Spring*, 1976, págs. 137 a 147.
100. *Br.*, III, págs. 370 y sigs.
101. *E.*, pág. 91.

102. Steiner, Gustav, citado en Ellenberger, H. F., *op. cit.*, tomo II, pág. 891.
103. *E.*, pág. 100.
104. Oeri, Albert, «Ein paar Jugenderinnerungen», en *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlín, 1935, págs. 524 y sigs.
105. Oeri, Albert, *Ibid.* Véase también Jaffé, Aniella (comp.), *C. G. Jung, Bild und Wort*, págs. 23 y sigs.
106. *E.*, pág. 106.
107. Benz, Ernst, *Franz Anton Mesmer und die philosophischen Grundlagen des animalischen Magnetismus* (abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften), Wiesbaden, 1977; Wehr, Gerhard, *Louis Claude de Saint-Martin. Das Abenteuer des 'Unbekannten Philosophen' auf der Suche nach dem Geist* (Fermenta cognitionis, 9), Friburgo, 1980.
108. Rosenberg, Alfons, *Der Christ und die Erde. Oberlin und der Aufbruch zur Gemeinschaft der Liebe*, Olten-Friburgo, 1953; Kurtz, John W., *Johann Friedrich Oberlin. Sein Leben und Wirken*, Metzingen, 1983.
109. Benz, Ernst, *Emanuel Swedenborg. Naturforscher und Seher*, Munich, 1948.
110. *E.*, pág. 106.
111. Resúmenes de los diarios juveniles de Jung, en Jaffé, A. (comp.), *C. G. Jung, Bild und Wort*, pág. 27.
112. *Ibid.*, pág. 25.
113. *E.*, págs. 115 y sig.
114. *E.*, pág. 117.
115. «Ein moderner Mythus» [Un mito moderno] (1958), X, pág. 429.
116. *E.*, pág. 112.
117. *Ibid.*
118. Jung recogió cuidadosamente los cuatro pedazos de ese cuchillo y los guardó en la caja fuerte de su cuarto de trabajo. En su primer día como secretaria (1955), Aniela Jaffé llegó a ver aquellos ominosos pedazos; véase Jaffé, A., *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Zurich, 1968, pág. 131.
119. Los datos cronológicos discrepan. De acuerdo con lo que él mismo dice, Jung podría haber entrado en contacto con la médium a fines del verano de 1898. A. Jaffé señala una fecha más temprana. Helly Preiswerk tendría entonces catorce años. Según estos datos los dos fenómenos *psi* habrían tenido lugar más tarde. Véase Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *C. G. Jungs Medium*, págs. 17 y sigs.
120. Jung, Ernst, *Aus dem Tagebuch meines Vaters*, Winterthur, 1910, citado en Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *op. cit.*, págs. 114 y sig.
121. «Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene» [Acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos] (1902), I, págs. 19 y sigs.
122. Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *op. cit.*, pág. 56.
123. I, págs. 19 y sigs.
124. Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *op. cit.*, pág. 82.
125. I, págs. 43 y sigs.
126. Kerner, Justinus, *Die Seherin von Prevorst* (1829), Stuttgart, 1958, págs. 117 y sigs. y 165 y sigs.
127. *E.*, pág. 114.

128. Steiner, Gustav, *Erinnerungen an C. G. Jung. Aus der Studentenzeit*, Basler Stadtbuch, 1965, pág. 159.
129. I, pág. 92.
130. I, pág. 98.
131. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewussten*, Berna, 1973, tomo I, pág. 7.
132. *E.*, pág. 118.
133. Forel, Auguste Henri, *Rückblick auf mein Leben*, Zurich, 1935.
134. Ellenberger, H. F., *op. cit.*, tomo II, pág. 893.
135. Walser, Hans H., «Psychoanalyse in der Schweiz», en *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Zurich, 1977, tomo II, págs. 1195 y sigs.
136. *E.*, págs. 120 y sig.
137. *Br.*, I, págs. 161 y sig.
138. *Br.*, II, pág. 197. Acerca de la persona y la obra, véase también Kindler, Helmut, «Die Schule Bleuler», *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, tomo X, págs. 24 y sigs.
139. Los dos textos se hallan, junto con otros, en III.
140. *E.*, pág. 133.
141. Ellenberger, H. F., *op. cit.*, tomo I, pág. 449.
142. *Ibid.*, págs. 449 y sigs.; véase además *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, tomo I («Die europäische Tradition»), págs. 687 y sigs.
143. Ellenberger, H. F., *op. cit.*, tomo II, pág. 944.
144. Ciertamente, también en este sentido hay manifestaciones contradictorias, de acuerdo con las cuales Jung se habría visto obligado en París a hacer grandes economías.
145. Zumstein-Preiswerk, Stephanie, *C. G. Jungs Medium*, págs. 101 y sig.
146. Los textos decisivos se encuentran en II. Para la introducción, véase Meier, C. A., *Die Empirie des Unbewussten. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jungs*, tomo I, Zurich, 1968.
147. Una introducción sistemática se hallará ante todo en Meier, C. A., *Die Bedeutung des Traumes* (Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jungs, tomo I), Olten-Friburgo, 1972.
148. *E.*, pág. 15.
149. Jung dedicó mucha atención al santo suizo; véase «Bruder Klaus» [Hermano Nicolás] (1933), XI, págs. 345 y sigs. Véase también Von Franz, Marie-Louise, *Die Visionen des Nikolaus von Flüe*, Zurich, 1959 (edición ampliada, 1980).
150. *E.*, pág. 85.
151. *E.*, pág. 406.
152. Freud, Sigmund, citado en Reik, Theodor, *Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalitikers*, Hamburgo, 1976, págs. 15 y sig.
153. Jaffé, A., *C. G. Jung Bild und Wort*, pág. 132.
154. *Br.*, III, pág. 359.
155. Jaffé, A., *op. cit., ibid.*
156. Jung, Emma, *Animus und Anima*, Zurich, 1967.
157. II, pág. 208.
158. Spielrein, Sabina, *Über den psichologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie*, Viena, 1911. Wolff, Toni, *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, Zurich, 1959.

159. *E.*, págs. 153 y sig.
160. «Sigmund Freud» (1939), XV, págs. 53 y sigs.
161. XV, págs. 56 y sigs.
162. *E.*, pág. 151.
163. Clark, Ronald W., *Sigmund Freud*, Francfort, 1981, pág. 165 (trad. cast.: *Freud. El hombre y su causa*, Barcelona, Planeta, 1985).
164. Freud, Sigmund, *Briefe 1873-1939*, Francfort^2, 1960 (edición ampliada), pág. 86 (trad. cast.: *Epistolario (1873- 1939)*, Barcelona, Plaza y Janés, 1984).
165. Acerca de la correspondencia de Freud con Bleuler, véase, entre otros, Grotjan, Martin, *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, tomo II, págs. 46 y sigs.
166. III, págs. 3 y sig.
167. Véase, *F/J*, pág. 342.
168. Carta de Jung a Freud del 10 de octubre de 1907, *F/J*, pág. 101.
169. Véase en cambio el comentario editorial en *F/J*, pág. XV.
170. «Die Hysterielehre Freuds» [La teoría de Freud acerca de la histeria], IV, pág. 9.
171. *E.*, pág. 153.
172. *Br.*, I, pág. 39.
173. *F/J*, pág. 5.
174. *F/J*, pág. 241.
175. *F/J*, pág. 19.
176. Kaiser, Joachim, en el *Süddeutsche Zeitung* del 7 y 8 de septiembre de 1974.
177. Grotjahn, Martin, en *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, tomo II, pág. 49.
178. Emma Jung en *F/J*, págs. 504 y sigs.
179. *F/J*, pág. 14.
180. *E.*, pág. 154.
181. Jung parece equivocarse al indicar el año de 1910, pues no se sabe de ningún encuentro con Freud en Viena en ese año. Podría tratarse de la segunda visita a Viena, del 3 al 30 de marzo de 1909; véase *F/J*, pág. 239.
182. *E.*, págs. 154 y sig.
183. Scharfenberg, Joachim, *S. Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Gotinga, 1968. Plé, Albert, *Freud und die Religion*, Viena, 1969. Zahrnt, Heinz (comp.), *Jesus und Freud*, Munich, 1972.
184. *E.*, págs. 155 y sig.
185. Freud, Sigmund; Abraham, Karl, *Briefe 1907-1926*, Francfort, 1965, págs. 61 y sig.
186. *E.*, págs. 159 y sig.
187. *F/J*, pág. 241.
188. *F/J*, págs. 239 y sig.
189. *La Psicosintesi*, 1910; véase Assagioli, Roberto, G., *Handbuch der Psychosynthese. Angewandte Transpersonale Psychologie*, Friburgo, 1978.
190. *F/J*, pág. 240.
191. *F/J*, págs. 241 y sig.
192. *F/J*, pág. 103.
193. *Br.*, I, pág. 23.
194. Jones, Ernest, citado en Clark, R. W., *S. Freud*, pág. 286.

195. *F/J*, pág. 140.
196. *F/J*, págs. 156 y sig.
197. *F/J*, pág. 160.
198. Freud, Sigmund, «Zur Geschichte der psychoanalytische Bewegung» [Acerca de la historia del movimiento psicoanalítico] (1914), en *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, Francfort, 1971, págs. 162 y sig. (trad. cast.: *Autobiografía. Historia del movimiento psicoanalítico*, Madrid, Alianza[9], 1987).
199. May, Ulrike, «Psychoanalyse in den USA», en *Die Psychologie des 20 Jahrhunderts*, tomo II, págs. 1219 y sigs.
200. James, William, *The Varieties of Religious Experience* (1901-1902); nueva edición alemana, *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, Olten-Friburgo, 1979 (trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Edicions 62, 1986).
201. Jones, Ernest, citado en Clark, R. W., *S. Freud*, pág. 297.
202. *E.*, pág. 162.
203. *E.*, pág. 164.
204. *E.*, pág. 165.
205. *Ibid.*
206. Creuzer, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig-Darmstadt, 1810-1823.
207. Clark, R. W., *S. Freud*, págs. 302 y sigs.
208. Citas de Jung en Jaffé, A. (comp.), *C. G. Jung, Bild und Wort*, pág. 51.
209. *Ibid.*, pág. 52; *E.*, pág. 363.
210. *E.*, pág. 364.
211. *Br.*, II, págs. 158 y sigs.
212. «Über die Konflikte der kindlichen Seele» *(Conflictos del alma infantil)* (1910), XVII, págs. 11 y sigs.
213. Véase *F/J*, pág. 235; XVII, pág. 37.
214. *E.*, pág. 365.
215. Freud, S., *Selbstdarstellung*, pág. 80.
216. *E.*, pág. 366.
217. Jones, Ernest, *Sigmund Freud. Leben und Werk*, Berna, 1978, tomo II, pág. 81 (trad. cast.: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Barcelona, Paidós, 1982).
218. *E.*, pág. 368.
219. *E.*, págs. 369 y sig.
220. *F/J*, pág. 283.
221. *F/J*, págs. 280; 286; 292.
222. Freud, Sigmund; Pfister, Oskar, *Briefe 1909-1939*, Francfort, 1963, pág. 33.
223. Correspondencia entre Freud y Ferenczi del 3 de abril de 1910, citado en Jones, Ernest, *op. cit.*, tomo II, pág. 93.
224. *F/J*, pág. 360.
225. *Eine Mithrasliturgie*. Con aclaraciones de Albrecht Dieterich, Heidelberg, 1903; Königsberg, 1909.
226. Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, tomo VI; incluido también en *Werkausgabe in zwei Bänden*, Francfort, 1978.
227. *F/J*, pág. 365.
228. *F/J*, pág. 396.

229. «Symbole der Wandlung» (Símbolos de transformación), V, pág. 501, figura 555.
230. *F/J*, pág. 469.
231. *F/J*, pág. 364.
232. *F/J*, pág. 418.
233. *F/J*, pág. 425.
234. «Symbole der Wandlung» (Símbolos de transformación), V, pág. 15.
235. *F/J*, pág. 465.
236. *F/J*, pág. 474.
237. *F/J*, pág. 466.
238. Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, IX, y Fischer Taschenbuch, 147.
239. *F/J*, pág. 508.
240. Carta de Freud del 29 de octubre de 1910, citada en Jones, E., *op. cit.*, tomo II, pág. 172.
241. Véase la foto del congreso, entre otros lugares, en Jaffé, A. (comp.), *C. G. Jung*, pág. 54; parte de ella se reproduce en este mismo libro.
242. Freud, Sigmund; Abraham, Karl, *Briefe 1907-1926*, Francfort, 1965, pág. 118.
243. Andreas-Salomé, Lou, *In der Schule bei Freud. tagebuch eines Jahres 1912-1913*, Munich, 1965 (Geist und Psyche, 2014) (trad. cast.: *Aprendiendo con Freud*, Barcelona, Laertes[3], 1984).
244. *Ibid.*, pág. 15.
245. *F/J*, pág. 499.
246. *F/J*, pág. 505.
247. *E.*, págs. 154 y sig.
248. *F/J*, pág. 515.
249. «Die Freudsche Hysterietheorie» [La teoría de Freud acerca de la histeria], IV, págs. 11 y sigs., especialmente págs. 24 y sigs.
250. *F/J*, págs. 239 y sigs.
251. *F/J*, pág. 233.
252. *F/J*, págs. 254 y sig.
253. El diario y la correspondencia de Sabina Spielrein con C. G. Jung y con Sigmund Freud fueron descubiertos en 1977 en el Palais Wilson, en Ginebra, antigua sede del Instituto de Psicología de la Universidad. La documentación y la interpretación presentadas originalmente en italiano, se encuentran en las siguientes publicaciones: Carotenuto, Aldo; Trombetta, Carlo, *Diario di una segretta simetria. Sabina Spielrein tra Jung e Freud*, Roma, 1980. Spielrein, Sabina, *Entre Freud et Jung. Dosier découvert par Aldo Carotenuto et Carlo Trombetta*, París, 1981. Carotenuto, Aldo, *A Secret Symmetry. Sabina Spielrein between Jung and Freud*, Nueva York, 1982 (trad. cast.: *Una secreta simetría*, Barcelona, Gedisa, 1984).
254. Véase la información de Marianne Niehus-Jung en *Br.*, I, pág. 12.
255. Jung, Emma, «Ein Beitrag zum Problem des Animus», en Jung, C. G., *Wirklichkeit der Seele (La realidad del alma)*, Zurich, 1934.
256. Véase «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten» [Acerca de los arquetipos del inconsciente colectivo] (1934), en «Von den Wurzeln des Bewusstseins» [Acerca de las raíces de la conciencia], incluido en X, pág. 1.
257. Bettelheim, Bruno, en *Review of Books*, Nueva York, 30 de junio de

1983, reproducido por Bliersbach, G., *Psychologie heute*, 11, 1983; y la carta de lector de Gerhard Wehr, *ibid.*, 12, 1983.

258. *F/J*, pág. 497.

259. *F/J*, pág. 522.

260. Una exposición detallada se encuentra en Ellenberger, H. F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, tomo II, págs. 1086 a 1094.

261. *F/J*, pág. 556.

262. Acerca de la historia de la formación del concepto, véase Frey- Rohn, Liliane, *Von Freud zu Jung*, Zurich, 1969, págs. 216 y sigs.

263. «Zur psychoanalyse» [A propósito del psicoanálisis] (1912), IV, pág. 105.

264. IV, pág. 110. En el prólogo de la segunda edición (1954), Jung caracteriza las conferencias Fordham como un hito en el largo camino de los esfuerzos científicos en favor de la psicología profunda; *ibid.*, pág. 111.

265. El texto se encuentra en *C. G. Jung Speaking, Interviews and encounters*, comp. de William McGuire y R. F. C. Hull, Londres, 1978.

266. *F/J*, pág. 571.

267. *F/J*, pág. 572.

268. *F/J*, págs. 578 y sig.

269. *E.*, pág. 161.

270. *F/J*, pág. 579.

271. *F/J*, pág. 580.

272. Freud, Sigmund; Abraham, Karl, *Briefe*, pág. 130.

273. *F/J*, pág. 600.

274. *E.*, págs. 291 y sig.

275. «Allgemeine aspekte der Psychoanalyse» [Aspectos generales del psicoanálisis] (1913), IV, págs. 257 y sigs.

276. «Über die Psychologie des Unbewussten» [Acerca de la psicología del inconsciente] (1912-1952), VII, pág. 88.

277. *F/J*, págs. 30 y sig.

278. *F/J*, pág. 266. Véase Assagioli, Roberto G., *Psychosynthesis*, Nueva York, 1965; traducción alemana: *Handbuch der Psychosynthese*, Friburgo, 1978.

279. «Über die Psychoanalyse [Acerca del psicoanálisis] (1913), IV, págs. 275 y sigs.

280. Incluido junto con otros trabajos tipológicos en IV.

281. El médico Gross (1877-1920) fue considerado, junto con Jung, como uno de los pocos discípulos creativos de Freud en los primeros tiempos del psicoanálisis. Por indicación médica de Freud, Gross fue durante un tiempo paciente de Jung, en Burghölzli. Aparte de sus logros teóricos en el ámbito de la psicopatología, a los que Jung remite reiteradamente en sus primeros trabajos, Gross constituye una importante figura en la colonia reformista y anarquista del monte Verità, en Ascona, y en la escena artística y literaria suabia durante las dos primeras décadas del siglo, especialmente debido a sus ideas acerca de los objetivos eróticos y utópicos. Exposiciones detalladas al respecto se encuentran, entre otros trabajos, en Green, Martin, *Else und Frieda, die Richthofen- Schwestern*, Munich, 1976, págs. 48 a 92; Hurwitz, Emanuel, *Otto Gross - Paradiessucher zwischen Freud und Jung*, Francfort, 1979; íd., «Psyche - Sexuelle Revolution und Mythenforschung», en *Monte Verità* (Ausstellungskatalog), Milán, 1980, págs. 107 a 116.

En la novela de Leonhard Frank, *Links, wo das Herz ist*, Gross figura como «doctor Kreutz».

282. «Zur Frage der psychologischen Typen» [Acerca de la cuestión de los tipos psicológicos], VI, pág. 551.

283. Andreas-Salomé, Lou, *In der Schule bei Freud*, Munich, 1965, págs. 130 y sigs.

284. Véase Leppmann, Wolfgang, *Rilke*, Berna, 1981, págs. 320 y sigs. Peters, Uwe Henrik, *Anna Freud*, Munich, 1979, págs. 50 y sig.

285. *Br.*, II, pág. 103.

286. *Br.*, III, pág. 110.

287. Freud, Sigmund, *Selbstdarstellung*, pág. 195.

288. *F/J*, pág. 612.

289. Freud, Sigmund; Abraham, Karl, *Briefe*, págs. 178 y 180.

290. *Ibid.*, pág. 168.

291. Freud, Sigmund, *Selbstdarstellung*, pág. 201.

292. *Br.*, I, pág. 50.

293. «Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie» [Acerca de la importancia del inconsciente en la psicopatología], III, págs. 225 y sigs.

294. *E.*, pág. 172.

295. *Br.*, pág. 151.

296. Citado een Jaffé, A. (comp.), *C. G. Jung, Bild und Wort*, págs. 63 y sig.

297. Carta de Freud a Putnam, citada en Clark, R., *Freud*, pág. 378.

298. Andreas-Salomé, Lou, citado en Clark, R., *Freud*, pág. 379.

299. Bennet, E. A., *C. G. Jung. Einblicke in Leben und Werk*, Zurich, 1963, pág. 70.

300. Mitscherlich, Alexander, «Auch ein bürgerliches Trauerspiel. Der Briefwechsel Sigmund Freuds mit C. G. Jung», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 25 de mayo de 1974.

301. *E.*, pág. 10.

302. *E.*, pág. 180.

303. *E.*, pág. 179.

304. Susman, Margarete, *Auf gespaltenem Pfad. Festschrift zum 90 Geburtstag*, Darmstadt, 1964, pág. 39.

305. *E.*, pág. 179.

306. «Symbole der Wandlung» *(Símbolos de transformación)* (1950), V, págs. 13 y sigs.

307. Con buenas razones Marie-Louise von Franz reproduce los perfiles de ese mito en su libro acerca de Jung.

308. Von Franz, Marie-Louise, *C. G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit*, Frauenfeld, 1972, págs. 11 y sigs.

309. *E.*, pág. 174.

310. *E.*, págs. 176 y sig.

311. *E.*, pág. 178.

312. *E.*, pág. 181.

313. *E.*, pág. 193.

314. Véase el artículo «Grenzfall» en Laplanche, J.; Pontalis, J. B., *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Francfort, 1972, pág. 172.

315. Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlín, 1904. Véanse las muchas referencias y citas que se hallan en la obra de Jung; por ejemplo, en «Wandlungen und Symbole der Libido» *(Transformaciones y símbolos de la libido)* o en «Symbole der Wandlung» *(Símbolos de transformación)*.

316. Wehr, Gerhard, *Esoterisches Christentum. Aspekte, Impulse, Konsequenzen*, Stuttgart, 1975.

317. *E.*, pág. 196.

318. *E.*, pág. 182.

319. *E.*, pág. 192.

320. *E.*, págs. 184 y ssig.

321. Acerca de Simón el Mago y Helena en la gnosis herética, véase Wehr, Gerhard, *Auf den Spuren urchristlicher Ketzer*, Schaffhausen, 1983.

322. *E.*, pág. 185.

323. *Br.*, I, pág. 385.

324. *E.*, pág. 239.

325. *E.*, pág. 187.

326. Lurker, Manfred, *Götter und Symbole der alten Ägypter*, Berna-Munich^2, 1974, pág. 96.

327. «Psychologische Typen» *(Tipos psicológicos)* (1921), VI, pág. 511.

328. «Allgemeine Gesichtpunkte zur Psychologie des Traumes» [Perspectivas generales acerca de la psicología del sueño], VIII, págs. 310 y sigs.

329. Stern, Paul, J., *C. G. Jung, Prophet des Unbewussten*, Munich, 1977, págs. 139 y sigs. El autor, a quien en muchos aspectos le complace proporcionar informaciones, olvida lamentablemente mencionar sus fuentes. Por eso, justamente en los lugares más notables, su exposición se aproxima al chismorreo.

330. Wolff, Toni, «Strukturformen der weiblichen Psyche», en *Studien zu C. G. Jung Psychologie*, Zurich, 1959, págs. 269 y sigs.

331. *Ibid.*, pág. 275.

332. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 142.

333. *Ibid.*, pág. 144.

334. Dice Jung en una carta del 18 de junio de 1958: «Quien es mujer y madre, no puede ser a la vez hetaira; ésa es la triste verdad; inversamente, el sufrimiento secreto de la hetaira es no ser madre. Hay mujeres que no están destinadas a dar a luz encantadores niños, pero lo están a hacer renacer espiritualmente al hombre, con lo que cumplen una importante función».

335. Hannah, Barbara, *op. cit.*, pág. 145.

336. *Ibid.*, pág. 146.

337. Se encuentran reproducciones en facsímil en Jaffé, A., *C. G. Jung*, págs. 67 y sigs.

338. *E.*, págs. 191 y sig.

339. Ammann, A. N., *Aktive Imagination. Darstellung der Methode*, Olten-Friburgo, 1978.

340. *E.*, pág. 194.

341. El texto completo se halla en el apéndice de *E.*, págs. 389 y sigs.

342. Rudolf, Kurt, *Die Gnosis*, Gotinga, 1977, págs. 380 y sigs.

343. Wehr, Gerhard, *Auf den Spuren urchristlicher Ketzer*, Schaffhausen, 1983, págs. 110 y sigs.; 216 y sigs.

344. *E.*, pág. 393.

345. *E.*, pág. 196.

346. *E.*, pág. 199.

347. *E.*, pág. 203.

348. Prólogos a los «Collected Papers on Analytical Psychology» (1916), IV, pág. 335.

349. *E.*, pág. 172.

350. «Psychotherapeutische Zeitfragen - Ein Briefwechsel» [Cuestiones actuales de psicoterapia - Un intercambio epistolar] (1913-1914), IV, pág. 304.

351. Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Viena, 1905 (trad. cast.: *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1985).

352. Frey-Rohn, Liliane, *Von Freud zu Jung*, págs. 114 y sig.

353. «Die Psychologie des Unbewussten» [La psicología del inconsciente] (1942), VII, págs. 1 a 130. Los títulos anteriores fueron: «Neue Bahnen der Psychologie» [Nuevas vías de la psicología] (1912) y «Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben» [El inconsciente en la vida anímica normal y enferma].

354. VII, págs. 5 y sig.

355. VII, pág. 8.

356. *E.*, pág. 204.

357. Véase Van Unnik, Willem Cornelis, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort, 1960. Se encontrarán estudios acerca de los hallazgos de Nag-Hammadi en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Gotinga, 1978.

358. *E.*, pág. 205.

359. Wehr, Gerhard, *Heilige Hochzeit* (original inédito).

360. «Die Struktur des Unbewussten» [La estructura del inconsciente], VII, pág. 335. En este trabajo Jung designa con el término «individuación» un «proceso evolutivo aparentemente irracional» cuyo producto es la individualidad.

361. VII, pág. 191.

362. «Die traszendente Funktion» [La función trascendente] (1916), VIII, págs. 79 y sigs.

363. VII, págs. 87 y sig.

364. Rorschach, Hermann, *Psychodiagnostik. Methodik und Ergebnisse eines wahrnehmungsdiagnostischen Experiments*, Berna, 1921 (trad. cast.: *Psicodiagnóstico*, Barcelona, Paidós, 1987).

365. Kretschmer, Ernst, *Körperbau und Charakter*, Berlín, 1921.

366. Prólogo a la séptima edición, de 1937, en VII, pág. XI.

367. VII, pág. 47.

368. *E.*, pág. 255.

369. VI, págs. 439 y sig.

370. VI, págs. 444 y sig.

371. *Br.*, I, pág. 121.

372. *Br.*, I, pág. 241.

373. «Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten» *(Las relaciones entre el yo y el inconsciente)* (1936-1934), VII, págs. 31 y sigs.

374. «Über die Energetik der Seele» (1928) [Acerca de la energética del alma], VII, págs. 1 y sigs.

375. «Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» [Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico] (1946), VIII, pág. 228.

376. Lao Tse, *Führung und Kraft aus der Ewigkeit* (Tao Te King), Wiesbaden, 1952 (Insel Bücherei, 253) (trad. cast.: *Tao Te Ching*, Barcelona, Orbis, 1985). Véase Rouselle, Erwin, *Lau-Dsis Weg*, Munich, 1973, pág. 18.

377. Jaffé, A., *Aus C. G. Jung Welt*, Zurich, 1979, pág. 17.

378. *E.*, pág. 365.

379. *E.*, pág. 250.

380. *Br.*, I, pág. 57.

381. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, págs. 172 y sig.

382. *E.*, págs. 373 y sigs.

383. *E.*, pág. 242.

384. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 175.

385. *E.*, pág. 243.

386. *E.*, pág. 247.

387. *E.*, pág. 229.

388. *Ibid.*

389. *Ibid.*

390. *Br.*, I, pág. 218.

391. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung. Der Mensch und seine Geschichte*, Berlín, 1977, pág. 79.

392. *E.*, pág. 252.

393. *E.*, pág. 251.

394. *E.*, pág. 254.

395. *E.*, pág. 256.

396. *Br.*, págs. 344 y sigs.

397. *Br.*, I, pág. 137.

398. Los dos textos están incluidos en X, págs. 43 y sigs. y 67 y sigs.

399. X, pág. 92.

400. X, pág. 64.

401. *Analytical psychology. Notes on the Seminar.* Reunidas por Cary F. de Angulo, y revisadas por C. G. Jung y los participantes del seminario. Véase, XIX, pág. 239.

402. Existe un texto mecanografiado y anotaciones de Esther Harding. Véase, XIX, pág. 239.

403. Véase el prólogo psicológico de Jung al *I Ching*, XI, págs. 633 y sigs.

404. *E.*, pág. 257.

405. *Br.*, I, págs. 64 y sigs.

406. *C. G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*, compilado por William McGuire y R. F. C. Hull, Londres, 1978, págs. 32 y sigs.

407. *E.*, pág. 258.

408. *E.*, págs. 264 y sigs.

409. *E.*, pág. 272.

410. *E.*, págs. 267 y sig.

411. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung. Der Mensch und seine Geschichte*, Berlín, 1976, pág. 80.
412. *Ibid.*, pág. 83.
413. *E.*, pág. 276.
414. *E.*, págs. 276 y sig.
414a. *E.*, pág. 277.
415. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, págs. 222 y sig.
416. *E.*, pág. 204.
417. Von Bernus, Alexander, *Alchymie und Heilkunst*, Nuremberg, 1948, págs. 95 y sig. (trad. cast.: *Alquimia y medicina*, Madrid, Luis Cárcamo, 1981).
418. Eliade, Mircea, *Schmiede und Alchemisten*, Stuttgart, 1960, págs. 12 y sigs. (trad. cast.: *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza, 1986).
419. Wehr, Gerhard, *Esoterisches Christentum*, Stuttgart, 1975, págs. 211 y sigs.; 216 y sigs. Id., *Jakob Böhme, der geisteslehrer und Seelenführer*, Friburgo, 1979 (Fermenta cognitionis, 4).
420. Silberer, Herbert, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Viena, 1914; Darmstadt, 1961. Otros trabajos preanalíticos son: Hitchcock, Ethan Allan, *Remarks upon Alchemy and the Alchemists*, Boston, 1857. Id., *Swedenborg, a hermetic. Being a sequal to Remarks upon Alchemy and Alchemists*, Nueva York, 1958.
421. Von Franz, Marie-Louise, «Psyche und Materie in Alchemie und moderner Psychologie», en *Der unwahrscheinliche Jung. Beiträge zum 100. Geburtstag*, Zurich, 1975, págs. 42 y sigs.
422. *E.*, pág. 206.
423. *Ibid.*
424. Wehr, Gerhard, *Esoterisches Christentum*, págs. 192 y sigs.
425. «Psychologie und Alchemie» *(Psicología y alquimia)* (1944), XII, pág. 47.
426. «Die Psychologie der Übertragung» *(La psicología de la transferencia)* (1946), XIV, págs. 147 y sigs.
427. Von Franz, Marie-Louise, *C. G. Jung*, págs. 292 y sigs.
428. Jordan, Pascual, citado en *Br.*, I, pág. 231.
429. Prólogo a «Das geheimnis der goldenen Blüte» *(El secreto de la flor de oro)*, XIII, pág. 13.
430. «Syncronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» [La sincronicidad como principio de relaciones acausàles], VIII, págs. 475 y sigs.
431. *E.*, pág. 209.
432. *Br.*, II, pág. 482.
433. El texto completo se halla en *Die Bruderschaft der Rosenkreuzer*. Edición e introducción de Gerhard Wehr, Colonia, 1984 (Diederichs Gelbe Reihe, 53).
434. Wehr, Gerhard, *Christian Rosenkreuz*, Friburgo, 1980 (Fermenta cognitiones, 10).
435. «Psychologie und Alchemie» *(Psicología y alquimia)*, XII, págs. 395 a 491.
436. «Die Visionen des Zosimos» [Las visiones de Zósimo], XIII, págs. 67 y sigs.
437. XII, págs. 487 y sig.
438. *E.*, pág. 209.
439. *E.*, pág. 213.

440. «Psychologie und Alchemie» (*Psicología y alquimia*), XII, págs. 549 y sigs.

441. Rosenberg, Alfons, «Eranos - Der Geist Am Wasser», en *Flugblätter für Freunde. Aus der Werkstatt von Alfons Rosenberg*, Zurich, 1977 (80. Flugblatt).

442. *Eranos Jahrbuch 1933* (tomo I), compilado por Olga Fröbe-Kapteyn, Zurich, 1934, págs. 5 y sig.

443. *Monte Verità. Berg der Wahrheit*, compilado por Harald Szeemann, Milán, 1980.

444. Landmann, Robert, *Ascona-Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies*, Zurich, 1973 (Ullstein TB, 23013), págs. 316 y sigs.

445. Véase Buonaiuti, Ernesto, *Die exkommunizierte Kirche*, edición e introducción de Ernst Benz, Zurich, 1966.

446. *Eranos Jahrbuch 1933* (tomo I), págs. 231 y sigs.

447. «Zur Empirie des Individuationsprozesses» [A propósito de la experiencia del proceso de individuación] (1933-1950), IX, primera parte, págs. 311 y sigs.

448. Rosenberg, Alfons, *Eranos - Der Geist am Wasser*, pág. 2.

449. *Eranos Jahrbuch 1933* (tomo I), pág. 201.

450. *Ibid.*, pág. 203.

451. *Eranos Jahrbuch 1934* (tomo II), Zurich, 1935.

452. Hauer, Wilhelm, J., «Vom totalen Sinn der deutschen Revolution», en *Kommende Gemeinde*, año V, núm. 2/3, julio de 1933, pág. 4.

453. Véase el seminario acerca del yoga dictado por el profesor Hauer del 3 al 5 de octubre de 1932 en el Club Psicológico de Zurich. El informe interno incluye entre otras cosas los comentarios y las respuestas de Jung a las preguntas que se le formularon.

454. *Br.*, II, pág. 183.

455. *Eranos Jahrbuch 1943* (tomo II), pág. 7.

456. *Ibid.*, págs. 192 y sigs.

457. *Ibid.*, pág. 229. Véase la versión en IX, primera parte, págs. 13 a 52.

458. Citado en Jaffé, Aniela, «Jung und die Eranos-Tagungen», en *Eranos Jahrbuch 1975* (tomo XL), Leiden-Colonia, 1977, pág. 11.

459. *Ibid.*

460. Eliade, Mircea, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches*, Viena, 1973, pág. 75 (trad. cast.: *Fragmentos de un diario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979).

461. Jaffé, Aniela, «Jung und die Eranos-Tagungen», *ibid.*

462. *Aus Gesprächen mit C. G. Jung*. Recopilado por Margret Ostrowski-Sachs. Mecanografiado (Montagnola), 1965, pág. 40.

463. Rosenberg, Alfons, *Die Welt im Feuer. Wandlungen meines Lebens*, Friburgo, 1983, págs. 146 y sigs.

464. Fröbe-Kapteyn, Olga, en *Eranos Jahrbuch*, tomo XVIII: «Aus der Welt der Urbilder», Zurich, 1950, págs. 7 y sig.

465. Portmann, Adolf, en *Eranos Jahrbuch 1961* (tomo XXX), Zurich, 1962, pág. 8.

466. Meier, C. A., *Bewusstsein* (Lehrbuch der Komplexen Psychologie C. G. Jung, tomo III), Olten-Friburgo, 1975, págs. 79 y sig.

467. Ammann, A. N., *Aktive Imagination*, Olten-Friburgo, 1978.

468. Avalon, Arthur, *Die Schlangenkraft*, Weilheim, 1961.

469. Véase Bohm, Werner, *Chakras*, Weilheim², 1966. Von Weizsäcker, Carl Friedrich; Krishna, Gopi, *Die biologische Basis religiöser Erfahrung*, Weilheim, 1971. Krishna, Gopi, *Kundalini*, Weilheim, 1968.

470. Véase la nota 453.

471. *Br.*, I, págs. 299 y sig.

472. *E.*, pág. 278.

473. «Die träumende Welt Indiens» [El mundo onírico de la India] (1939), X, pág. 564.

474. X, pág. 566.

475. Véase la entrevista del 1 de noviembre de 1958 en la Sociedad de Psicología de Basilea, en *C. G. Jung, Speaking*, pág. 374.

476. X, pág. 572.

477. X, pág. 567.

478. X, pág. 568.

479. *E.*, págs. 280 y sig.

480. *E.*, pág. 282.

481. *E.*, págs. 283 y sig.

482. *E.*, pág. 286.

483. «Über den indischen Heiligen» [Acerca del santo hindú] (1944), XI, págs. 722 y sigs. Zimmer, Heinrich, *Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des Sri Ramana Maharishi* (1944), Düsseldorf, 1974.

484. *E.*, págs. 278 y sig.

485. «Was Indien uns lehren kann» [Lo que la India puede enseñarnos] (1939), X, pág. 580.

486. «Ziele der Psychotherapie» [Metas de la psicoterapia] (1929), XVI, pág. 49.

487. «Psychotherapie und Seelensorge» [Psicoterapia y dirección espiritual] (1932), XI, pág. 362.

488. «Bruder Klaus» [Hermano Nicolás] (1933), XI, pág. 349.

489. XVI, pág. 15.

490. *E.*, pág. 80.

491. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 296 y sig.

492. «Psychologie und Religion» [Psicología y religión], XI, pág. 1.

493. Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917; varias ediciones), Munich, 1979 (trad. cast.: *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1985).

494. «Psychologie und Religion» *(Psicología y religión)*, XI, pág. 4.

495. XI, pág. 98.

496. Bultmann, Rudolf, «Neues testament und Mythologie» (1948), en Bartsch, Hans Werner (comp.), *Kerygma und Mythos I*, Hamburgo- Bergstedt, 1960.

497. «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten» [Acerca de los arquetipos del inconsciente colectivo] (1934), IX, primera parte, pág. 33.

498. Mann, Ulrich, *Theogonische Tage*, Stuttgart, 1970, pág. 59.

499. «Psychologie und Religion» (Psicología y religión), XI, pág. 97.

500. XI, págs. 88 y sig.

501. Schär, Hans, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, Zurich, 1956, pág. 6.
502. *Ibid.*, pág. 13.
503. «Psychologie und Religion» *(Psicología y religión)*, XI, pág. 63.
504. *Eranos Jahrbuch 1940-1941* (tomo VIII), Zurich, 1942, págs. 32 y sigs.
505. Jaffé, Aniela, *Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung*, Zurich, 1967, págs. 9 y sig.
506. *Br.*, I, págs. 428 y sigs.
507. *Br.*, II, pág. 241.
508. Citado en Maetze, Gerhard, «Psychoanalyse in Deutschland», en *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Zurich, 1976, tomo II, pág. 1179.
509. Carta dirigida por Sigmund Freud a Simon Freud el 31 de julio de 1933; citada en Clark, R. W., *Sigmund Freud*, Francfort, 1981, pág. 549.
510. Von Franz, Marie-Louise, Prólogo a Odaynyk, Wolodymyr Walter, *C. G. Jung und die Politik*, Stuttgart, 1975, pág. 11.
511. Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Viena, 1921.
512. Reich, Wilhelm, *Massenpsychologie des Faschismus*, Copenhague, 1933.
513. «Vom Werden der Persönlichkeit» [Acerca de la gestación de la personalidad] (1932), XVII, pág. 204.
514. XVII, pág. 201.
515. «Über das Unbewusste» *(El inconsciente)* (1918), X, pág. 178.
516. «Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart» [La importancia de la psicología para la actualidad], X, pág. 178.
517. Mann, Thomas, «Freud und die Zukunft» (conferencia pronunciada en Viena el 8 de mayo de 1936), en Freud, Sigmund, *Abriss der Psychoanalyse*, Francfort, 1953 (Fischer, T. B., 47) (trad. cast.: *Esquema del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1984).
518. Neumann, Erich, «Freud und das Vaterbild», *Merkur*, agosto de 1956.
519. Carta del 9 de junio de 1933 dirigida al profesor J. H. Schultz, en *Br.*, I, pág. 164.
520. *Br.*, I, pág. 180. H. K. Fierz, de la Sociedad Internacional de Psicoterapia Médica, de Lausana, escribe el 1 de noviembre de 1972 al *Süddeutsche Zeitung*, de Munich: «Cuando, después de la "asunción del poder" por parte de Adolfo Hitler, E. Kretschmer abandonó la presidencia, no fue C. G. Jung sino el profesor Göring quien pasó a ser presidente de aquella sociedad. Por su parte, Jung fundó, en 1934, con colegas de diferentes países, la Sociedad Internacional de Psicoterapia Médica, la cual aún existe, y cuyo presidente es el abajo firmante. El objetivo de su fundación fue dar un apoyo desde el extranjero a los colegas alemanes. La sociedad alemana se convirtió en *el grupo de ese país* perteneciente a la Sociedad Internacional, siendo Jung presidente de esta última y a la vez del grupo suizo, ¡pero no del alemán!». H. K. Fierz.
521. «Rundschreiben» (1934) [Circulares], X, pág. 595.
522. «Votum von C. G. Jung» (1935) [Propuesta de C. G. Jung], X, págs. 609 y sig.
523. «Begrüssungsansprache zum 9. Internationalen Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Kopenhagen» [Discurso de salutación con ocasión del

noveno congreso internacional de psicoterapia médica celebrado en Copenhague] (1937), X, págs. 613 y sig.

524. *Br.*, I, pág. 174.

525. *Br.*, I, pág. 190.

526. «Geleitwort» [Prefacio], en *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* (1933), X, págs. 581 y sigs.

527. Bally, Gustav, «Deutschstämmige Therapie», en *Neue Zürcher Zeitung*, 27 de febrero de 1934.

528. X, pág. 584.

529. X, págs. 587 y sig.

530. Freud Sigmund; Abraham, Karl, *Briefe*, pág. 47.

531. Jaffé, Aniela, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Zurich, 1968, pág. 95.

532. «Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie» [A propósito de la situación actual de la psicoterapia], X, págs. 181 y sigs.

533. X, pág. 191.

534. Hauer, Wilhelm, J., *Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens*, Stuttgart, 1934.

535. Jaffé, Aniela, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, pág. 92.

536. El texto de la entrevista, grabado en un disco, se halla en «Bericht über das Berliner Seminar» (multicopiado), 1933, págs. 166 a 173; la versión inglesa, en *C. G. Jung Speaking*, págs. 59 y sigs.

537. «Psychological Analysis of Nietzsches Zarathustra», Part I, lecture I, 6 de junio de 1934; véase *Bibliographie*, XIX, pág. 243.

538. «Wotan» (1936), X.

539. X, pág. 206.

540. X, pág. 214.

541. X, pág. 266.

542. *C. G. Jung Speaking*, pág. 128.

543. *Ibid.*, pág. 135.

544. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung*, pág. 42.

545. Wehr, Gerhard, *Der deutsche Jude Martin Buber*, Munich, 1977.

546. Jaffé, Aniela, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, pág. 101.

547. Véase Baker, Leonhard, *Hirt der Verfolgten. Leo Baeck im Dritten Reich*, Stuttgart, 1982.

548. Jaffé, Aniela, *Aus Leben und Werkstatt C. G. Jungs*, pág. 104.

549. *Ibid.*

550. Véase *Bibliographie*, XIX, págs. 240 y sig.

551. En la edición de las *Gesammelte Werke* [Obras completas], a la que en todos los casos se remite en este libro, los trabajos de C. G. Jung se encuentran distribuidos en los distintos tomos de acuerdo con criterios temáticos; véase el tomo XIX, dedicado a la bibliografía.

552. Bennet, E. A., prólogo a «Über Grundlagen der Analytischen Psychologie» [Acerca de los fundamentos de la psicología analítica], XVIII, primera parte, págs. 16 y sig.

553. *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. Editado por el Club Psicológico de Zurich, Berlín, 1935.

554. Paquet, Alfons, en *An der Schwelle. Bericht über die Arbeitswoche des Köngener*

Kreises in Königsfeld vom 1.-7. Januar 1937, über Grundfragen der Seelenkunde und Seelen Führung. Editado por Rudi Daur, Heilbronn, 1937, pág. 47.

555. Palabras de C. G. Jung citadas en *ibid.*, pág. 37.

556. Daur, Rudi, *ibid.*, pág. 38.

557. «Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung» [Sigmund Freud como fenómeno historicocultural] (1932), XV, pág. 51.

558. «Sigmund Freud» (1939), XV, págs. 60 y sig.

559. *Br.*, I, pág. 355.

560. Barbara Hannah, que se hallaba íntimamente ligada a la familia Jung, cuenta la llamada telefónica de un miembro de la autoridad federal de Berna: ante la expectativa de un ataque de las tropas alemanas a Suiza, Jung debía ponerse inmediatamente en sitio seguro. Se decía que su nombre estaba en la lista negra de los nazis y que en caso de una invasión del ejército alemán, se hallaría en peligro (Hannah, B., *C. G. Jung*, pág. 334). Tras la rápida derrota de Francia se creyó que Suiza quedaba a salvo de tal amenaza.

561. *Br.*, I, pág. 358.

562. Rosenberg, Alfons, *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermann-Zeitalter*, Munich, 1948.

563. Véase Jung, C. G., «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte» (1951) (*Aion. Investigaciones acerca de la historia de los símbolos*), en IX, segunda parte.

564. «Modern Psychology» (edición privada, parte 4: «Process of Individuation. *Exercitia Spiritualia*...»); véase *Bibliographie*, XIX, pág. 242.

565. «Psychologie der Trinitätsidee» [Psicología de la idea en la Trinidad]; «Das Wandlungssymbol in der Messe» [El símbolo de la transformación en la misa], XI.

566. «Rückkehr zum einfachen Leben» [Regreso a la vida sencilla], (1941), XVIII, segunda parte, pág. 622.

567. «Paracelsus als Artz» [Paracelso el médico] (1941), XV.

568. «Paracelsus als geistige Erscheinung» [Paracelso como fenómeno espiritual] (1941), XIII.

569. «Paracelsica» (*Paracélsica*) (1941), XIII, págs. 125 y sig.

570. *Eranos Jahrbuch 1942* (tomo IX), incluido en XIII, págs. 213 y sigs.

571. *Br.*, I, pág. 395.

572. Véase también Jaffé, A., *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Zurich, 1968, págs. 55 y sigs.

573. Von Franz, Marie-Louise, prólogo a XIV, primera parte, pág. IX.

574. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 344.

575. *E.*, pág. 293.

576. *E.*, pág. 294.

577. *E.*, págs. 295 y sig.

578. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, págs. 345 y sig.

579. Wehr, Gerhard, *Heilige Hochzeit* (manuscrito inédito).

580. *Der Sohar*. Según el texto original editado por Ernst Müller, Viena, 1932, págs. 388 y sigs.

581. *E.*, pág. 298.

582. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 347.

583. *Br.*, II, pág. 511.

584. *Br.*, I, pág. 427.
585. *Br.*, I, pág. 443.
586. *Br.*, I, pág. 496.
587. *Br.*, I, pág. 465.
588. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 354.
589. *E.*, pág. 300.
590. «Nach der Katastrophe» [Después de la catástrofe] (1945), X, págs. 219 y sigs.
591. *Kirchliches Jahrbuch der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945-1948*. Editado por Joachim Beckmann, 1950, págs. 26 y sig.
592. X, pág. 223.
593. Bloch, Ernst, *Prinzip Hoffnung*, Francfort, 1959, pág. 65.
594. En el epílogo de sus artículos acerca de los hechos de la historia contemporánea, Jung toma posición definitiva al respecto; X, págs. 255 y sigs.
595. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 355.
596. *Br.*, II, pág. 9.
597. «Rede anlässlich der Gründungssitzung des C. G. Jung-Instituts» [Discurso con ocasión de la sesión inaugural del Instituto C. G. Jung], XVIII, segunda parte, pág. 509.
598. Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke in drei Bänden*, editado por Karl Schlechta, Munich, 1966, tomo II, pág. 339 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1987).
599. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 372.
600. Carta del 22 de septiembre de 1946, *Br.*, II, pág. 54.
601. *Br.*, II, pág. 64.
602. *Gut und Böse in der Psychotherapie*. Editado por Wilhelm Bitter, Stuttgart, 1966. *Das Böse* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, XIII), Zurich, 1961. Von Franz, M. L., «Psychologische Überlegungen zum Problem des Bösen in der Sicht C. G. Jung», en Zacharias, Gerhard (comp.), *Das Böse*, Munich, 1972, págs. 30 y sigs. Beck, Irene, *Das Problem des Bösen und seiner Bewältigung. Eine Auseinandersetzung mit der Tiefenpsychologie von C. G. Jung vom Standpunkt der Theologie und Religionspädagogik*, Munich-Basilea, 1976.
603. Jung, C. G., prólogo a White, V., *Gott und das Unbewusste*, Zurich, 1956; incluido en XI, págs. 327 y sigs.
604. Schär, Hans, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs*, Zurich, 1946.
605. Goldbrunner, Josef, *Individuation. Die Psychologie C. G. Jungs*, Friburgo, 1949.
606. *Br.*, II, pág. 66.
607. *Br.*, II, pág. 70.
608. *Br.*, II, págs. 86 y sig.
609. Jung, C. G., prólogo a Hardings, Esther, *Das Geheimnis der Seele. Ursprung und Ziel der Psychischen Energie*, Zurich, 1948; incluido en XVIII, segunda parte, pág. 503.
610. Jaffé, Aniela, «Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen...», en *Gestaltungen des Unbewussten*, Zurich, 1950.
611. Neumann, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zurich, 1949.

612. *Br.*, II, pág. 140.
613. XVIII, segunda parte, pág. 663.
614. *Br.*, II, págs. 143 y sigs.
615. Las palabras introductorias de Jung están incluidas en gran parte en XVIII, segunda parte.
616. Meier, C. A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie,* Zurich, 1949.
617. Quispel, Gilles, «C. G. Jung und die Gnosis», en *Eranos Jahrbuch,* XXXVII (1968), Zurich, 1969, págs. 227 y sigs.
618. Acerca de la historia de los hallazgos, véase, entre otros trabajos, Rudolph, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und geschichte einer spätantiken Religion*, Gotinga, 1978, págs. 40 y sigs.
619. Van Unnik, W. C., *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort, 1960. Krause, Martin, «Die Texte von Nag-Hammadi», en *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas,* Gotinga, 1978, págs. 216 a 243.
620. Quispel, Gilles, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich, 1951; edición ampliada, Zurich, 1972.
621. Quispel, Gilles, citado en Van Unnik, W. C., *Evangelien aus dem Nilsand*, págs. 20 y sig.
622. *Br.*, II, pág. 357.
623. XVIII, segunda parte, pág. 890.
624. Wehr, Gerhard, *Auf den Spuren urchristlicher Ketzer. Christliche Gnosis und heutiges Bewussstseins*, Schaffhausen, 1983.
625. XVIII, segunda parte, pág. 893.
626. Wehr, Gerhard, *Auf den Spuren urchristlicher Ketzer*, págs. 249-263; íd., *Stichwort Damaskus-Erlebnis*, Stuttgart, 1982, págs. 162 y sigs.
627. *C. G. Jung Speaking*, págs. 186 y sigs.
628. Jaffé, Aniela, *Aus dem Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, pág. 108.
629. Incluido en IX, primera parte, págs. 309 y sigs.
630. En la llamada «discusión ecuménica», este aspecto apenas llegó a tenerse en cuenta. ocupaban el primer plano los conocidos argumentos confesionales y confesionalistas.
631. *E.*, pág. 229.
632. Véase la definición de «símbolo» en *Psychologischen Typen (Tipos psicológicos)*, VI, págs. 515 y sigs.
633. *E.*, pág. 230.
634. *E.*, pág. 231.
635. *E.*, pág. 232.
636. Zimmer, Heinrich: Merlin, en *Abenteuer und Fahrten der Seele.* Düsseldorf, 1977, págs. 189 y sigs.
Jung, Emma: *Die Graalslegende in psychologyscher Sicht.* Zurich, 1961.
637. Von Franz, Marie Louise: *C. G. Jung*, págs. 337 y sigs.
638. *Br.*, II, pág. 298.
639. *Br.*, II, pág. 332.
640. Kierkegaard, Sören, citado por Strolz, Walter, *Schöpfung und Selbstbesinnung*, Zurich, 1973: allí se encuentran otros testimonios.
641. Jaspers se plantea la temática referente a Job especialmente en *Der*

philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Munich, 1962. (trad. cast.: *La fe filosófica ante la revelación*, Madrid, Gredos, 1968).

642. Barth, Karl, *Hiob*. Editado y con una introducción de Helmut Gollwitzer, Neukirchen-Vluyn, 1966.

643. Barth, K., *ibíd.*, pág. 31.

644. Susman, Margarete, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Friburgo, 1968.

645. *Br.*, III, pág. 57.

646. *Br.*, II, pág. 523.

647. Tenzler, Johannes, *Selbstfindung und Gotteserfahrung*, Munich-Paderborn, 1975, págs. 196 a 215.

648. «Aion» (1951), IX, segunda parte.

649. «Antwort auf Hiob» [Respuesta a Job], XI, pág. 505.

650. XI, pág. 506.

651. *Br.*, II págs. 522 y sig.

652. Véase en «Psychologie und Alchemie» *(Psicología y alquimia)* (1944), XII, pág. 28, la introducción de Jung a la problemática de la psicología de la religión: «La psicología se ocupa del acto de ver, y no de la construcción de nuevas verdades religiosas, siendo que las doctrinas ya existentes aún no han sido consideradas ni comprendidas. Como se sabe, en cuestiones religiosas no se puede entender nada que no se haya experimentado interiormente. Es en la experiencia interior donde se manifiesta la relación del alma con lo que en el exterior se muestra y se predica como un parentesco o una correspondencia...»

653. «Antwort auf Hiob» [Respuesta a Job], XI, pág. 392.

654. XI, pág. 393.

655. XI, pág. 431.

656. Böhme, Jakob, *Die Morgenröte bricht an. Zeugnisse der Naturfrömmigkeit un der Christuserkenntnis*. Selección e introducción de Gerhard Wehr, Friburgo, 1983 (Herderbücherei, 1077).

Wehr, Gerhard, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck, 1971.

657. XI, pág. 445.

658. XI, pág. 498.

659. XI, pág. 499.

660. *Br.*, II, págs. 223 y sig.

661. *Br.*, II, págs. 228 y sig.

662. *Br.*, II, pág. 293.

663. Véase la nota 496.

664. Carta dirigida por Erich Neumann a C. G. Jung el 5 de diciembre de 1951, citada en *Br.*, II, pág. 243.

665. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung, der Mensch und seine Geschichte*, pág. 298 y sig.

666. Wolff, Otto, «C. G. Jungs Antwort auf Hiob», en *Dialog über den Menschen* (Festschrift für Wilhelm Bitter zum 75. Geburtstag.), Stuttgart, 1968. Hummel, Gert, *Theologische Anthropologie und die Wirklichkeit der Psyche*, Darmstadt, 1972.

Tenzler, Johannes, *Selbstfindung und Gotteserfahrung*, Munich-Paderborn, 1975, págs. 216 a 317.

667. XI, pág. 686.

668. *E.*, pág. 216.
669. Von Franz, Marie-Louise, prólogo a *Mysterium Coniunctionis,* XIV, primera parte, pág. IX.
670. Kerényi, Karl, *Das Ägäische Fest,* Amsterdam-Leipzig (Albae Vigiliae XI); incluido en Kerény, Karl, *Humanistische Seelenforschung,* Munich, 1966, págs. 116 y sigs.
671. Véase Meier, C. A., *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie,* Zurich, 1949, págs. 62 y sig.
672. *Br.,* I, pág. 366.
673. *Br.,* I, pág. 370.
674. «Die Psychologie der Übertragung» (*La psicología de la transferencia*) (1946), XVI.
675. Véase «Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie» [Fundamento de la psicoterapia práctica] (1935), XVI, págs. 1 y sigs.
676. «Die Psychologie der Übertragung» [La psicología de la transferencia], XVI, págs. 178 y sigs.
677. Andreae, J. V., «Die Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreutz Anno 1459», en *Die Bruderschaft der Rosenkreuzer,* edición e introducción de Gerhard Wehr, Colonia, 1984 (Diederichs Gelbe Reihe, 53).
678. «Mysterium Coniunctionis» (1968), XIV, segunda parte, pág. 231.
679. XIV, segunda parte, pág. 234.
680. *Ibid.*, pág. 232.
681. *Ibid.*, págs. 317 y sig.
682. *Ibid.*, págs. 270 y sigs.
683. *E.*, pág. 328.
684. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 389.
685. «Mysterium Coniunctionis», parte III: «Aurora Consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistichen Gegensatzproblematik. Herausgegeben und kommentiert von M. L. von Franz» [Un documento de la problemática alquímica de la oposición atribuido a Santo Tomás de Aquino. Editado y comentado por M. L. von Franz], Zurich, 1957 (Psychologische Abhandlungen XII).
686. *Br.*, III, págs. 129 y sigs.
687. Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung,* Francfort, 1959, tomo I, págs. 61 y sigs.
688. «Ein moderner Mythus» [Un mito moderno] (1958), X, pág. 337.
689. Schult, Arthur, *Astrosophie als kosmische Signaturlehre des Menschenbildes,* Bietigheim, 1971, tomo II, págs. 669 y sigs.

Rosenberg, Alfons, *Durchbruch zur Zukunft. Der Mensch im Wassermann-Zeitalter,* Munich, 1958.

690. «Ein moderner Mythus» [Un mito moderno], X, pág. 338.
691. XVIII, segunda parte, pág. 671.
692. X, pág. 343.
693. XVIII, segunda parte, pág. 678.
694. Jaffé, Aniela, *Aus Leben Werkstatt von C. G. Jung,* Zurich, 1968, pág. 109.
695. X, pág. 443.
696. *C. G. Jung Speaking,* págs. 392 y sigs.

697. *E.*, pág. 337.
698. Bock, Emil, «Zeichen am Himmel. Zu dem Buch von C. G. Jung», en *Die Christengemeinschatf*, 1958, págs. 168-172.
699. *Br.*, II, pág. 386.
700. *Br.*, II, pág. 510.
701. Jaffé, Aniela, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, pág. 131.
702. *C. G. Jung Speaking*, págs. 237 y sigs.
703. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 403.
704. Buber, Martin, *Die Chassidische Botschaft*, Heidelberg, 1952. Wehr, Gerhard, *Der Chassidìsmus. Mysterium und spirituelle Lebenspraxis*, Friburgo, 1978.
705. Scholem, Gershom, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptsrömungen*, Francfort, 1957, pág. 377.
706. *C. G. Jung Speaking*, págs. 252 y sigs.
707. Bennet, E. A., *C. G. Jung*, pág. 178.
708. Hannah Barbara, *C. G. Jung*, pág. 405.
709. Jaffé, Aniela, *C. G. Jung, Bild und Wort*, pág. 134.
710. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung, der Mensch und seine Geschichte*, pág. 304.
711. *Br.*, II, pág. 525.
712. *E.*, pág. 178.
713. *E.*, pág. 236.
714. *E.*, pág. 229.
715. *Br.* III, págs. 79 y sigs.
716. Véase la carta dirigida a Gustav Steiner el 30 de diciembre de 1957, *Br.*, III, pág. 144.
717. Wolff, Kurt, *Briefwechsel eines Verlegers 1911-1963*, Francfort, 1980, pág. LX.
718. *Br.*, III, págs. 293 y sigs.
719. *Br.*, III, pág. 333.
720. Acerca de Jung como cristiano esotérico, véase Wehr, Gerhard, *Esoterisches Christentum*, Stuttgart, 1975, págs. 261 y sigs.; íd., *Stichwort Damaskus-Eerlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung*, Stuttgart, 1982.
721. XVIII, segunda parte, pág. 682.
722. *Br.*, III, pág. 248.
723. «Gegenwart und Zukunft» [Presente y futuro] (1957), X, pág. 336.
724. *Br.*, III, págs. 95 y sigs.
725. Prólogo al tomo XVI de las *gesammelte Werke* [Obras Completas] (1958).
726. *Br.*, III, pág. 63.
727. *Br.*, III, pág. 90.
728. *Br.*, III, pág. 312.
729. *Br.*, III, pág. 295.
730. Evans, Richard J., *Gespräche mit C. G. Jung und Äusserungen von Ernest Jones*, Zurich, 1967, págs. 25 y sigs. (trad. cast.: *Conversaciones con Jung*, Madrid, Guadarrama, 1968).
731. *Ibid.*, págs. 27 y sigs.
732. *Br.*, III, págs. 264 y sigs.
733. Véase *C. G. Jung Speaking*, págs. 396 y sigs.

734. *Ibid.*, pág. 414.
735. *Br.*, III, pág. 321.
736. *Br.*, III, pág. 325.
737. Carta del 16 de mayo de 1956, *Br.*, III, pág. 25.
738. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 427.
739. Freeman, John, introducción a Jung, C. G., *Der Mensch und seine Symbole* [El hombre y sus símbolos], Olten-Friburgo, 1968, pág. 11.
740. «Der Mensch und seine Symbole» *(El hombre y sus símbolos)*, pág. 101.
741. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, págs. 431 y sigs.
742. *E.*, pág. 316. Véase Von Franz, M. L., *Traum und Tod*, Munich, 1984, págs. 67 y sigs.
743. Serrano, Miguel, *Meine Begegnungen mit C. G. Jung und Hermann Hesse in visionärer Schau*, Zurich, 1968, pág. 61.
744. *Ibid.*, pág. 66.
745. Serrano, Miguel, *Die Besuche der Königin von Saba*, Friburgo, 1980.
746. Serrano, Miguel, *Meine Begegnungen mit C. G. Jung...*, pág. 121.
747. *Ibid.*, pág. 131.
748. *Ibid.*, pág. 132.
749. *Ibid.*, pág. 81.
750. Carta de Ruth Bailey del 16 de junio de 1961 dirigida a Miguel Serrano, en Serrano, Miguel, *Meine Begegnungen mit C. G. Jung...*, pág. 136.
751. *Ibid.*
752. Hannah, Barbara, *C. G. Jung*, pág. 433.
753. *E.*, pág. 11.
754. Van der Post, Laurens, *C. G. Jung*, págs. 551 y sigs.
755. *Br.*, III, pág. 327.
756. *Br.*, III, pág. 328.
757. Adler, Gerhard, citado en *C. G. Jung, Bild und Wort*, editado por A. Jaffé, pág. 217.
758. Visser't Hooft, Willem, *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus*, Basilea, 1965, págs. 34 y sigs.
759. «Yoga und der Westen» [El yoga y Occidente] (1936), XI, pág. 572.
760. Gebser, Jean, *Asienfibel*, Francfort, 1962, pág. 111; incluido en Gebser, Jean, *Gesamtausgabe*, tomo IV, pág. 109.
761. Se hallará documentación y referencias en Wehr, Gerhard, *C. G. Jung und Rudolf Steiner*, Stuttgart, 1972 (ahora núm. 39047 de la serie Ullstein Taschenbücher).
762. *Br.*, III, pág. 448. Hu Shih, embajador chino en los Estados Unidos de 1938 a 1942, es uno de los muchos intelectuales que rechazaban la tradición espiritual de su país considerándola una tontería inútil, en tanto que C. G. Jung fue uno de los primeros europeos que ya a comienzos de la década de los veinte, se dedicó seriamente al *I Ching*, aun antes, por tanto, de que se dispusiese de la traducción alemana de ese antiquísimo libro de la sabiduría china, realizada por Richard Wilhelm.
763. *Br.*, III, pág. 348.
764. XIII, pág. 14.

765. «Zum Gedächtnis Richard Wilhelms» (1930) [En memoria de Richard Wilhelm], XV, pág. 69.

766. «Yoga und der Westen» [El yoga y Occidente], XI, págs. 574 y sigs.

767. Neumann, Erich, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zurich, 1949.

768. «Yoga und der Westen» [El yoga y Occidente], XI, pág. 575.

769. XI, pág. 580.

770. Steiner, Rudolf, *1. anthroposophischer Leitsatz.* Wehr, Gerhard, *Der innere Weg! Anthroposophische Erkenntnis, geistige Orientierung und meditative Praxis*, Reinbek, 1983. Véase nota 761.

771. *Br.*, I, pág. 261.

772. C. G. Jung citado en Grant Watson, Katherine, «A visit to C. G. Jung», *The Christian Community*, 1 (1976), pág. 19.

773. No se trata tanto de la cuestión de la demostración como de la experiencia espiritual autoestimulada.

774. Véase Wehr, Gerhard, *Rudolf Steiner – Biographie*, Friburgo, 1982, pág. 383.

775. *Br.*, III, pág. 349.

776. *Br.*, III, pág. 363.

777. Véanse las notas 761 y 770.

778. Véase, entre otros trabajos, Dürckheim, Karlfried Graf (comp.), *Der Zielfreie Weg. Im Kraftfeld Initiatischer Therapie*, Friburgo, 1982; Schoeller, Gisela, *Heilung aus dem Ursprung. Praxis der Initiatischen Therapie nach Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippius*, Munich, 1983; Müller, Rüdiger, *Wandlung zur Ganzheit. Die Initiatische Therapie nach Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippius*, Friburgo, 1983; Bergler, Manfred, *Die Anthropologie des Grafen Karlfried von Dürckheim im Rahmen der Rezeptionsgeschichte des Zen Buddhismus in Deutschland* (tesis doctoral), Erlangen- Nuremberg, 1981.

779. Bitter, Wilhelm (comp.), *Abendländische Therapie und östliche Weisheit*, Stuttgart, 1968.

780. *E.*, pág. 137.

781. *E.*, pág. 150.

782. Mendes-Flohr, Paul R., *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zum «Ich und Du»*, Königstein, 1978.

783. Buber, Martin, «Gotessfinsternis» (1952-1953), en *Werke.* tomo I, pág. 525.

784. Buber, Martin, *Werke*, tomo I, pág. 536.

785. Sborowitz, Arie, *Beziehung und Bestimmung. Die Lehre von Martin Buber und C. G. Jung in ihrem Verhältnis zueinander*, Darmstadt, 1955; Trüb, Hans, *Heiligung aus der Begegnung. Eine Auseinandersetzung mit der psychologie C. G. Jungs*, con un prólogo de Martin Buber, Stuttgart, 1962.

786. XI, pág. 660.

787. Buber, Martin, «Gottesfinsternis - Replik», en Buber, Martin, *Werke*, tomo I, pág. 602.

788. *Ibid.*, pág. 520.

789. *Br.*, II, pág. 317.

790. Véanse las referencias a Buber en *Br.*, III.

791. Von Gebsattel, V. E., *Christentum und Humanismus*, Stuttgart, 1947, pág. 36.

792. Frankl, Viktor, E., *Der mensch auf der Suche nach Sinn, Zur Humanisierung der Psychotherapie* (1959), Friburgo, 1972, págs. 44 y sigs. (trad. cast.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder,[8] 1986).

793. Fromm, Erich, «C. G. Jung, Prophet des Unbewussten», en *gesamtausgabe*, tomo 8, pág. 130.

794. Funk, Rainer, en: Fromm, *Gesamtausgabe*, tomo 8, pág. 411.

795. Fromm, Erich, «Die philosophische Basis der Freudschen psychoanalyse» (1962), en *Gesamtausgabe*, tomo 8, pág. 228.

796. Fromm, Erich, *Psychoanalyse und Religion*, en *Gesamtausgabe*, tomo 6, págs. 235 y sigs.

797. XVIII, segunda parte, págs. 755 y sigs.

798. «Psychologie und Dichtung» [Psicología y poesía] (1930), XV, pág. 114.

799. XV, pág. 116.

800. XV, pág. 118.

801. *Br.*, III, pág. 385.

802. Hermann Hesse a Emanuel Meier, citado en *Br.*, II, pág. 184.

803. *Ibid.*

804. Brome, Vincent, en *Spring*, Nueva York, 1975, pág. 62.

805. Wells, Herbert G., en *Spring*, Nueva York, 1975, págs. 56 y sigs.

806. *Br.*, II, pág. 421.

807. *Br.*, II, pág. 505.

808. *Br.*, I, págs. 133 y sigs.

809. Véase la aclaración editorial en XV, págs. 146 y sigs.

810. «"Ulysses" Ein Monolog» [Ulises - Un monólogo] (1932), XV, págs. 121 y sigs.

811. XV, pág. 130.

812. XV, pág. 145.

813. XV, pág. 156.

814. Read, Herbert, *Kunst und Kunstkritik*, Gütersloh, 1957.

815. Read, Herbert, *C. G. Jung* (publicación especial con ocasión de cumplir los ochenta y cinco años), Zurich, 1960.

816. *Br.*, III, pág. 337.

817. Read, Herbert, citado en *Br.*, III, pág. 339.

818. Read, Herbert, *C. G. Jung*, pág. 29.

819. *Br.*, III, pág. 380.

820. Véase la nota 778.

821. Heyer, Gustav R., «Komplexe Psychologie - C. G. Jung», en *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie III*, Munich- Berlín, 1959, págs. 285 a 326.

Ellenberger, Henry F., *Die Entdeckung des Unbewussten*, Berna-Stuttgart, 1973, tomo II, págs. 878 a 994.

Meier, C. A., *Experiment und Symbol. Arbeiten zur Komplexen Psychologie C. G. Jungs*, Olten-Friburgo, 1975.

C. G. Jung Im Leben und Denken unserer Zeit (en conmemoración de su

centenario: con contribuciones de C. A. Meier, W. Bernet, M. Fierz, H. Marti, J. Rudin.), Olten-Friburgo, 1975.

Dieckmann, H. y Jung, Eberhard, «Weiterentwicklung der Analytischen (Komplexen) Psychologie», en *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Zurich, 1977, tomo III, págs. 853 a 912.

Pueden encontrarse muchos otros trabajos, parte de los cuales contienen una amplia bibliografía, en *Psychologie des 20. Jahrhunderts*, especialmente los tomos III y XV.

822. Los informes de las jornadas, editados originalmente por Wilhelm Bitter, y que contienen los textos completos de las conferencias, se refieren, por ejemplo, a los siguientes temas: «Angustia y culpa» (1952); «El problema del padre» (1954); «La transformación del hombre en la guía espiritual y en la psicoterapia» (1956); «Cura en lugar de castigo» (1957); «La meditación en religión y en psicoterapia» (1958); «Magia y milagro en la medicina» (1959); «Bien y mal en la psicoterapia» (1959); «Crisis y futuro de la mujer» (1962); «Locura colectiva en la historia y en la actualidad» (1965); «Evolución, fe en el progreso y expectativa de cura» (1970); «Crisis de la vida» (1971); «Práctica de trabajo en dinámica de grupo» (1972), etcétera.

823. La revista *Analytische Psychologie*, VII, 3 (1976), publicó una bibliografía acerca de Jung y la teología ¡con cuatrocientos cuarenta y dos títulos referentes sólo a ese tema!

824. *Br.*, III, pág. 381.

825. Tillich, Paul, «Religiöser Symbolismus» (entre otros trabajos), en *gesammelte Werke*, tomo V; íd., *Systematische Theologie*, I-III, Stuttgart, 1956 (y ediciones posteriores), Wehr, Gerhard, *Paul Tillich in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, 1974.

826. Wehr, Gerhard, *Stichwort Damaskus-Erlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung*, 1982; íd., *Wege zu religiöser Erfahrung. Analytische Psychologie im Dienste der Bibelauslegung*, Darmstadt y Olten-Friburgo, 1974.

Kassel, Maria, *Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung*, Munich, 1980. Poco antes de la impresión de [la edición alemana de] este libro apareció la obra fundamental de Eugen Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, tomo I, Olten-Friburgo, 1984.

827. «Gegenwart und Zukunft» *(Presente y futuro)* (1957), X, pág. 287.

828. X, pág. 308.

Bibliografía

La obra escrita de C. G. Jung se halla disponible en forma de títulos autónomos, selecciones de trabajos, compilaciones, una edición de estudios, y en la edición autorizada de las *Gesammelte Werke* [Obras completas] (I-XIX). A ello se suma la edición, en tres tomos, de unas mil cartas escritas por Jung, la correspondencia prácticamente completa entre Sigmund Freud y Jung, las anotaciones autobiográficas *Erinnerungen, Träume, Gedanken (Recuerdos, sueños, pensamientos* Barcelona, Seix Barral, 1986), y documentos internos, tales como las notas y los informes, en inglés y en alemán, de los seminarios dictados por Jung. El tomo XIX de las *Gesammelte Werke* [Obras completas], titulado *Bibliographie* [Bibliografía], informa acerca de todas esas publicaciones, tanto en lengua alemana como en sus muchas traducciones (hasta fines de 1983).

En la Rowohlt Monographie (núm. 152) *C. G. Jung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten,* preparada por Gerhard Wehr, Reinbeck[11], 1969; 1984, se encuentra un panorama de las ediciones de las obras de C. G. Jung y de la bibliografía secundaria referente a su vida y a su obra.

Gesammelte Werke [Obras completas]

La compilación se realizó, por deseos del autor, de acuerdo con la edición de sus obras en lengua inglesa, *Collected Works,* Bollingen Series XX, Nueva York, Pantheon, y Londres, Routledge and Keagan Paul. La edición de las *Gesammelte Werke* [Obras completas] en lengua alemana

–iniciada en 1960 en Rascher Verlag de Zurich– aparece en Walter Verlag, Olten-Friburgo.

Tomo I: *Psychiatrische Studien* [Estudios de psiquiatría] (1966). Entre otros títulos: «Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene» [Acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos].

Tomo II: *Experimentelle Untersuchuchungen* [Investigaciones experimentales] (1979).

Entre otros títulos: «Experimentelle Untersuchungen über Assoziationen Gesunden» [Investigaciones experimentales acerca de asociaciones en individuos sanos];

«Analyse der Assoziationen eines Epileptikers» [Análisis de las asociaciones de un epiléptico];

«Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment» [Acerca del comportamiento del tiempo de reacción en el experimento de asociación];

«Psychoanalyse und Associationsexperiment» [Psicoanálisis y experimento de asociación];

«Assoziation, Traum und hysterisches Symptom» [Asociación, sueño y síntoma histérico].

Tomo III: *Psychogenese der Geisteskrankheiten* [Psicogénesis de las enfermedades mentales] (1968)

Entre otros títulos: «Über die Psychologie der Dementia praecox» [Psicología de la demencia precoz];

Der Inhalt der Psychose (*«El contenido de las psicosis»* Barcelona, Paidós, 1990)

Über die Bedeutung des Unbewussten in der Psychopathologie» [Acerca de la importancia del inconsciente en la psicopatología];

«Über die Psychogenese der Schizophrenie» [Acerca de la psicogénesis de la esquizofrenia];

Tomo IV: *Freud und die Psychoanalyse* [Freud y el psicoanálisis] (1969) Entre otros títulos: «Die Hysterielehre Freuds» [La teoría de Freud acerca de la histeria];

«Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse» [Aspectos generales del psicoanálisis];

«Versuch einer darstellung der psychoanalytischen Theorie» (Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica].

«Psychoterapeutische Zeitfragen. Ein Briefwechsel» [Cuestiones actuales de psicoterapia. Un intercambio epistolar];
«Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen» [La importancia del padre para el destino del individuo];
«Der Gegensatz Freud und Jung» [La contraposición entre Freud y Jung].

Tomo V: *Symbole der Wandlung.* Analyse als Vorspiel zu einer Schizophrenie. (1973). (*Símbolos de transformación.* El análisis como preludio de una esquizofrenia. Barcelona, Paidós, 1982).

Tomo VI: *Psychologische Typen* (1960) (*Tipos psicológicos,* Buenos Aires, Sudamericana)

Tomo VII: *Zwei Schriften über Analytische Psychologie* [Dos escritos acerca de la psicología analítica] (1964)
Entre otros títulos: «Über die Psychologie des Unbewussten» [Acerca de la psicología del inconsciente];
«Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten» (*Las relaciones entre el yo y el inconsciente* Barcelona, Paidós, 1987).

Tomo VIII: *Die Dynamik des Unbewussten* [La dinámica del inconsciente] (1967; revisado en 1976).
Entre otros títulos: «Über die Energetik der Seele» [Acerca de la energética del alma];
«Die transzendente Funktion». [La función trascendente];
«Die Struktur der Seele» [La estructura del alma];
«Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen» [Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico];
«Geist und Leben» [Espíritu y vida];
«Analytische Psychologie und Weltanschauung» [Psicología analítica y visión del mundo];
«Die Lebenswende» [El giro de la vida];
«Seele und Tod» [Alma y muerte];
«Synkronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» [La sincronicidad como principio de relaciones acausales];
«Über Sinkronizität» [Acerca de la sincronicidad].

Tomo IX, primera parte: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* (1976) (*Arquetipos e inconsciente colectivo* Barcelona, Paidós, 1984).
Entre otros títulos: «Über die Archetypen des kollectiven Unbewussten». [Acerca de los arquetipos del inconsciente colectivo];

«Der Begriff des kollectiven Unbewussten» [El concepto de inconsciente colectivo];
«Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus» [Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre];
«Über Wiedergeburt» [Acerca del renacimiento];
«Zur Psychologie des Kinderarchetypus» [A propósito de la psicología del arquetipo del niño];
«Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen» [A propósito de la fenomenología del espíritu en el cuento maravilloso];
«Bewusstes, Unbewusstes und Individuation» [Consciente, inconsciente e individuación];
«Zur Empirie des Individuationsprozesses» [A propósito de la experiencia del proceso de individuación];
«Über Mandalasymbolik» [Acerca del simbolismo del mandala].

Tomo IX, segunda parte: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* (1976). (*Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo* Barcelona, Paidós, 1986).

Tomo X: *Zivilisation im Übergang* [Civilización en transición] (1974)
Entre otros títulos: «Über das Unbewusste» (*El inconsciente* Buenos Aires, Losada);
«Seele und Erde» [Alma y tierra];
«Der archaische Mensch» [El hombre arcaico];
«Das Seelenproblem des modernen Menschen» [El problema del alma del hombre moderno];
«Das Liebesproblem des Studenten» [El problema amoroso del estudiante]
«Die Frau in Europa» [La mujer en Europa];
«Zür gegenwärtige Lage der Psychotherapie» [A propósito de la situación actual de la psicoterapia];
«Wotan»;
«Gegenwart und Zukunft» (*Presente y futuro,* Buenos Aires, Sur);
«Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden» [Un mito moderno. Sobre las cosas que se ven en el cielo];
«Die träumende Welt Indiens» [El mundo onírico de la India].

Tomo XI: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion* [Acerca de la psicología de la religión occidental y de la oriental] (1963)
Entre otros títulos: «Psychologie und Religion» (*Psicología y religión,* Barcelona, Paidós, 1981);
«Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» [Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad];

«Das Wandlungssymbol in der Messe» [El símbolo de la transformación en la misa];
«Bruder Klaus» [Hermano Nicolás];
«Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge» [Acerca de la relación de la psicoterapia con la dirección espiritual];
«Antwort auf Hiob» (*Respuesta a Job,* México, FCE);
«Psychologischer Kommentar zu «Das tibetische Buch der grossen Befreiung» [Comentario psicológico de «El libro tibetano de la gran liberación»];
«Psychologischer Kommentar zu Bardo Thödol (Tibetanisches Totenbuch)» [Comentario psicológico al Bardo Thödol (Libro tibetano de los muertos];
«Zur Psychologie östlicher Meditation» [Acerca de la psicología de la meditación oriental];
«Vorwort zu *I Ging*» [Prólogo al *I Ching*].

Tomo XII: *Psychologie und Alchemie* (1972). (*Psicología y alquimia,* Buenos Aires, Rueda);

Tomo XIII: *Studien über alchemistische Vorstellungen* [Estudios acerca de las ideas alquímicas] (1978);
Entre otros títulos: «Kommentar zu "Das Geheimnis der Goldenen Blüte"» [Comentario a "El secreto de la flor de oro"];
«Die Visionen des Zosimos» [Las visiones de Zósimo];
«Paracelsus als geistige Erscheinung» [Paracelso como fenómeno espiritual];
«Der Geist Mercurius» [El espíritu de Mercurio].

Tomo XIV: *Mysterium Coniunctionis: Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie* [Investigaciones acerca de la separación y la combinación de los opuestos anímicos en la alquimia], primera y segunda parte (1968). Tomo complementario (tercera parte): *Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der Alchemistischen Gegensatzproblematik* [Un documento de la problemática alquímica de la oposición atribuido a Santo Tomás de Aquino]. Editado por Marie-Louise von Franz (1957; 1973).

Tomo XV: *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft* [Acerca del fenómeno del espíritu en el arte y en la ciencia] (1971).
Entre otros títulos: «Paracelsus als Artz» [Paracelso el médico];
«Sigmund Freud als Kulturhistorische Erscheinung» [Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural];
«Zum gedächtnis Richard Wilhelms» [En memoria de Richard Wilhelm];

«Psychologie und Dichtung» [Psicología y poesía];
«"Ulysses". Ein Monolog» [«Ulises». Un monólogo];
«Picasso».

Tomo XVI: *Praxis der Psychotherapie. Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung* [Práctica de la psicoterapia. Contribuciones al problema de la psicoterapia y a la psicología de la transferencia] (1958)

Entre otros títulos: «Allgemeine Probleme der Psychotherapie» [Problemas generales de la psicoterapia];

«Spezielle Probleme der Psychotherapie» [Problemas específicos de la pricoterapia].

«Die Psychologie der Übertragung» (*La psicología de la transferencia*, Barcelona, Paidós, 1983).

Tomo XVII: *Über die Entwicklung der Persönlichkeit* [Acerca del desarrollo de la personalidad] (1972)

«Über die Konflikte der kindlichen Seele» (*Conflictos del alma infantil*, Barcelona, Paidós, 1982);

«Die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Erziehung» [La importancia de la psicología analítica para la educación];

«Analytische Psychologie und Erziehung» [Psicologia analítica y educación].

«Die Ehe als psychologische Beziehung [El matrimonio como relación psicológica].

Tomo XVIII, primera y segunda parte: *Das symbolische Leben* [La vida simbólica], escritos diversos (1981)

Entre otras cosas: prólogos, epílogos, reseñas, cartas, alocuciones, que complementan los tomos I a XVII.

Tomo XIX: *Bibliographie* [Bibliografía] (1983)

1. Los escritos publicados de C. G. Jung, incluyendo las traducciones:
2. Las obras completas - *The Collected Works*;
3. Los seminarios de C. G. Jung.

Indice.

Cronología

1875	El 26 de julio nace Carl Gustav Jung en Kesswil, cantón de Thurgau. Es hijo del pastor protestante Johann Paul Achilles Jung (1842-1896) y de su esposa Emilie Preiswerk (1848-1923).
1876	La familia se traslada a Laufen am Rheinfall, en Schaffhausen.
1879	Traslado a Kleinhüningen, en Basilea.
1884	Nacimiento de su hermana Gertrud (fallecida en 1935).
1886	Ingreso en el Colegio de Basilea.
1895-1900	Estudios de ciencias naturales y, después, de medicina en la Universidad de Basilea; examen de Estado.
1895-1899	Sesiones de espiritismo con su prima Helene Preiswerk, que tiene dotes como médium.
1900	Decisión de especializarse en psiquiatría; en diciembre, entra como asistente en la clínica psiquiátrica Burghölzli, en Zurich, bajo la dirección del profesor Eugen Bleuler. Facultado para ejercer la medicina en todos los cantones suizos.
1902	Tesis doctoral: «Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene» [«Acerca de la psicología y la patología de los llamados fenómenos ocultos»].

	El 17 de julio: doctorado en medicina concedido por la Universidad de Zurich.
1902-1903	Estudios junto a Pierre Janet en la Salpetrière (París) durante el semestre de invierno.
1903	El 14 de febrero contrae matrimonio en Schaffhausen, con Emma Rauschenbach (cinco hijos: Agathe Niehus, Gret Baumann, Franz Jung-Merker, Marianne Niehus y Helene Hoerni).
1903-1905	Médico voluntario en la Burghölzli. Trabajos experimentales; descubrimiento del complejo afectivo.
1905-1909	Médico superior en la Burghölzli
1905-1913	Profesor suplente en la Facultad de Medicina de la Universidad de Zurich.
1906	Toma partido públicamente por el psicoanálisis de Sigmund Freud. Se inicia la correspondencia con Freud.
1907	Febrero: primer encuentro con Sigmund Freud, en Viena. *Über die Psychologie der dementia praecox* [Psicología de la demencia precoz].
1908	Alejamiento de la clínica a consecuencia de las tensiones personales con E. Bleuler y del exceso de trabajo; inicia su trabajo en el consultorio privado, en su casa recientemente construida en Küsnacht, cerca de Zurich.
	Septiembre: junto con Freud y Ferenczi dicta, como Profesor invitado, un curso en la Clark University, en Worcester (Massachusetts); recibe allí un doctorado *honoris causa.*
	Se convierte en redactor del *Jahrbuch für psychologische und psychopathologische Forschungen*, dirigido por Freud y Bleuler.
	Diagnostiches Assoziationsstudien [Estudios diagnósticos de asociación] (editado como libro).
1910	Marzo: en el congreso celebrado en Nuremberg se funda la Asociación Psicoanalítica Internacional, de la cual Jung es presidente (hasta 1914).
1912	*Wandlungen und Symbole der Libido (Transformaciones y símbolos de la libido).*
	Septiembre: lecciones en la Fordham University, en Nueva York. Jung expresa opiniones que divergen de las de Freud; doctorado *honoris causa.*
1913	Agosto: en conferencias que pronuncia ante la Psycho-Medical-Society, de Londres, Jung caracteriza como «psicología analítica» la modalidad de

	investigación que practica.
	Septiembre: en el congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional celebrado en Munich Jung es reelegido como presidente.
	Octubre: se aleja de la redacción del *Jahrbuch*.
1914	El 20 de abril renuncia a la presidencia.
	Julio: junto con el grupo local de Zurich abandona la Asociación Psicoanalítica Internacional.
1916	*Septem sermones ad mortuos:* texto de su enfrentamiento con el inconsciente.
	Die traszendente Funktion [La función trascendente]; primera mención del método de la imaginación activa.
	Die Struktur des Unbewussten [La estructura del inconsciente].
	Fundación del Club Psicológico de Zurich.
1917-1918	Actúa como médico comandante de un campo de concentración inglés en Château-D'Oex.
1918-alr. de 1926	Estudio de los escritos gnósticos.
1920	Viaje al norte de Africa.
1921	*Psychologische Typen* (*Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana).
1923	Muere su madre. Inicia la construcción de la torre en el terreno de Bollingen (junto al Lago de Zurich, adquirido el año anterior); el último sector se construye en 1955.
1924-1925	Viaje de investigación para ver a los indios Pueblo, en los Estados Unidos.
1925-1926	Viaje de investigación para ver a los Elgonis, en el Monte Elgon, Africa Oriental.
1928	*Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* (*Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1987).
	Über die Energetik der Seele [Acerca de la energética del alma].
	Comienzo de los estudios acerca de la alquimia, inicialmente en colaboración con Richard Wilhelm.
1929	Comentario a *Das Geheimnis der goldenen Blüte* (*El secreto de la flor de oro*, Barcelona, Paidós, 1990), según la traducción de R. Wilhelm.
1930	Vicepresidente de la Sociedad Médica General de Psicoterapia, presidida por Ernst Kretschmer.

1930-1934	«Interpretation of Visions», seminario en inglés dictado en el Club Psicológico de Zurich.
1931	*Seelenprobleme der Gegenwart* (*Problemas psíquicos del mundo actual*, Buenos Aires, Rueda).
1932	Premio de literatura de la ciudad de Zurich.
1933	Tras la renuncia de E. Kretschmer, presidente interino de la Sociedad Médica General de Psicoterapia hasta su renovación en 1934. Inicia sus cursos en la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich. Agosto: Comienzo de las Jornadas Eranos, en las que expone «Zur Empirie des Individuationsprozesses» [A propósito de la experiencia del proceso de individualización].
1934	Mayo: Fundación en Bad Nauheim, de la Sociedad Internacional de Psicoterapia Médica, cuya presidencia ocupa: director de la *Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete* (hasta 1939). Agosto: segunda exposición en las Jornadas Eranos: «Die Archetypen des kollektiven Unbewussten» [Los arquetipos del inconsciente colectivo]. *Wirklichkeit der Seele* [La realidad del alma].
1934-1939	«Psychological Aspects of Nietzsches Zarathustra», seminario dictado en inglés en el Club Psicológico de Zurich.
1935	Nombramiento como profesor titular en la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich. *Tavistock Lectures* en Londres: «Über die Grundlagen der Analytischen Psychologie» [Acerca de los fundamentos de la psicología analítica]; Al cumplir los sesenta años: *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie* [La importancia cultural de la psicología de los complejos]. Comentario psicológico a *El libro tibetano de los muertos.*
1936	Lecciones acerca de «Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens» [Las determinantes psicológicas de la conducta humana] con ocasión de celebrarse el tercer centenario de la Harvard University, en Cambridge (Massachusetts); doctorado *honoris causa* en Harvard. Agosto: «Erlösungsvorstellungen in der Alchemie» [Ideas de salvación en la alquimia], conferencia pronunciada en las Jornadas Eranos.

1937 *Terry Lectures* en la Yale University, New Haven (Connecticut), acerca de *Psychologie und Religion* (*Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 1987).

1937-1938 Viaje a la India, invitado por el gobierno indobritánico; doctorado *honoris causa* de las Universidades de Calcuta, Benarés y Allahabad.

1938 Doctorado *honoris causa* de la Universidad de Oxford con ocasión del Medical Congress for Psychotherapy.

1939 Miembro honorario de la Royal Society of Medicine de Londres.

1940 *Psychologie und Religion* (*Psicología y religión*): edición en forma de libro de las *Terry Lectures.*

Agosto: «Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» [Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad], conferencia pronunciada en las Jornadas Eranos.

1941 *Einführung in das Wesen der Mythologie* [Introducción a la esencia de la mitología], en colaboración don Karl Kerényi.

Conferencias con ocasión del cuarto centenario de la muerte de Paracelso, en Basilea y en Einsiedeln.

1942 *Paracelsica* dos lecciones (en forma de libro): (*Parcélsica*, Buenos Aires, Sur).

Dimisión como profesor titular de la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich.

1943 15 de octubre: nombramiento como profesor ordinario de psicología de la Universidad de Basilea.

1944 Renuncia a la actividad docente en la Universidad de Basilea a causa de un infarto de miocardio.

Psychologie und Alchemie (*Psicología y alquimia*, Buenos Aires, Rueda).

1945 Doctorado *honoris causa* de la Universidad de Ginebra con ocasión de cumplir los setenta años.

Edición conmemorativa del *Jahrbuch* de Eranos, «Zur Idee des Archetypischen» [Acerca de la idea de lo arquetípico].

1946 *Psychologie und Erziehung* (*Psicología y educación*, Barcelona, Paidós, 1985).

Aufsätze zur Zeitgeschichte (*Consideraciones sobre la historia actual*, Madrid, Guadarrama).

Die Psychologie der Übertragung (*La psicología de la transferencia*, Barcelona, Paidós, 1983).

1948 Fundación del Instituto C. G. Jung, en Zurich.

Symbolik des Geistes [El simbolismo del espíritu];
Über psychische Energetik und das Wesen der Träume (*Energética psíquica y esencia del sueño*, Barcelona, Paidós, 1982).

1950 *Gestaltungen des Unbewussten* (*Formaciones de lo inconsciente*, Barcelona, Paidós, 1982); Al cumplir los setenta y cinco años, se publica la edición especial del *Jahrbuch* de Eranos «Aus der Welt der Urbilder» [Del mundo de los arquetipos].

1951 *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte* (Aion. Investigaciones sobre la historia de los símbolos].
Agosto: última conferencia de Jung en las Jornadas Eranos: «Über Synchronizität» [Acerca de la sincronicidad] (ampliada en 1952 con el título de «Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge» [La sincronicidad como principio de relaciones acausales]).

1952 *Symbole der Wandlung* (*Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1982) [versión reelaborada y ampliada de *Wandlungen und Symbole der Libido* (*Transformaciones y símbolos de la libido*), de 1912];
Antwort auf Hiob (*Respuesta a Job*, México, FCE).
Enferma de nuevo gravemente.

1953 en adel. Aparecen en Nueva York los *Collected Works* de Jung en el marco de la Bollingen Series.
Von den Wurzeln des Bewusstseins [Las raíces de la conciencia], estudios acerca del arquetipo.

1955 Doctorado *honoris causa* por la Escuela Superior Técnica Federal de Zurich con ocasión de cumplir ochenta años.
Publicación conmemorativa de sus discípulos y amigos, *Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jungs* [Estudios acerca de la psicología analítica de C.G. Jung].
Mysterium Coniunctionis, tomo I;
Comentarios psicológicos a *El libro de la gran liberación*;
27 de noviembre: muerte de Emma Jung.

1956 *Mysterium Coniuncionis*, tomo II.

1957 Comienza a trabajar en *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (*Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona, Seix Barral, 1986) junto con Aniela Jaffé;
Gegenwart und Zukunft (*Presente y futuro*, Buenos Aires, Sur).

1958 *Ein moderner Mythus. Von Dingen, die am Himmel gesehen*

werden [Un mito moderno. Sobre las cosas que se ven en el cielo].
Das Gewissen in psychologischer Sicht [La conciencia desde el punto de vista psicológico].
Aparece el tomo XVI, primero de los tomos de sus *Gesammelte Werke* [Obras completas] en publicarse, titulado *Praxis der Psychotherapie* [Práctica de la psicoterapia].

1959 *Gut und Böse in der Analytischen Psychologie* [El bien y el mal en la psicología analítica].

1960 Designado ciudadano de honor de Küsnacht con ocasión de cumplir los ochenta y cinco años.

1961 «Approaching the Unconscious», última introducción a la psicología analítica escrita, originalmente en inglés, por Jung: en la versión alemana, «Zugang zum Unbewussten» [Acercamiento al inconsciente], incluido en *Der Mensch und seine Symbole* (1968) (*El hombre y sus símbolos*, Madrid, Aguilar).
6 de junio: tras una breve enfermedad, Jung muere en su casa de Küsnacht.
9 de junio: entierro en el cementerio de Küsnacht.

Indice onomástico